محمد القبلي

الدولة والولاية والمجال في المغرب الوسيط

علائق وتفاعل



دار توبقال للنشر

المعرفة التاريخية

إصدارات
دار توبقال للنشر
توزع في
البلاد العربية
وأروبـا

لوحة الغلاف
للفنان دولاكروا

الدولة والولاية والمجال بالمغرب الوسيط

علائق وتفاعل

للمؤلف

Ecrivains marocains (*Collectif*)
Anthologie, du protectorat à 1965
Sindbad, 1974

Société, pouvoir et religion au Maroc
à la fin du Moyen - Age
(XIVème - XVème siècle)
Maisonneuve et Larose, 1986

مراجعات حول المجتمع والثقافة بالمغرب الوسيط
دار توبقال للنشر، 1987

Variations islamistes et identité du Maroc médiéval
Maisonneuve et Larose - Okad, 1989

محمد القبلي

الدولة والولاية والمجال بالمغرب الوسيط

علائق وتفاعل

دار توبقال للنشر
عمارة معهد التسيير التطبيقي - ساحة محطة القطار
بلفدير - الدار البيضاء - المغرب
الهاتف: 60.05.48
الفاكس : 40.40.38

التصميم والإخراج : أنسيف الزنايدي - الرباط - الهاف: 73.07.22

تم نشر هذا الكتاب ضمن سلسلة
المعرفة التاريخية

الطبعة الأولى 1997

رقم الإيداع القانوني : 926 / 97
ردمك 9981-880-36-1

تقديم

من أبسط مواصفات العمل في حقل التاريخ أنه عمل يقوم على الآثار المتصلة بموضوع الاستطلاع بعد التثبت من تاريخيتها. كل أثر من هذه الآثار يعكس حضوراً معيّناً قلّما يستقل بذاته. ذلك أن لكل حضور مُفْرَد روافد وهدفاً أو أهدافاً وعلائق تُحدِّد وضعَه ضمن الفصيلة المرجعية التي ينتمي هيكلياً إليها. هذا الوضع بدوره محدِّد لماهية التعامل مع المحيط وبالتالي للتوجه والمسار. وسواء أتعلق الأمر بمعطى ثابت أم بحدث ظرفي عابر أم ببنية قارة أم بمبادرة وردود، فالغالب أن كل حضور يتموقع داخل إطار متميِّز وتحكم تطورَه غاية مركزية وعلاقات.

من جملة ما يترتب عن هذه الاعتبارات الأولية أن مقاربة أي عنصر تؤدي عمليّاً إلى استحضار عناصر أخرى من نفس الدائرة أو الفصيلة. ولعل من أهم نتائج هذه الحيثية نفسها أن التعرف على الطرف المركزي المقارَب من خلال بحث مًّا قد يصبح رهيناً بالتعرف على بقية الأطراف المتفاعلة. بمعنى أن العملية قد تسفر في النهاية عن نوع من الاستطلاع "المتجوِّل" المقرون بالحركةالدائبة بين المكونات. ولربما جاز لنا أن ننص من الآن على أن المزية الكبرى لمثل هذا "التَّجَوُّل" أنه يتأسَّس على التسّاؤل الملحِّ والتروي قبل الخَطْو أو تغيير الاتجاه.

* * *

الأبحاث المصنَّفة في هذه المجموعة تمثل حلقات متقاطعة رغم تباين زمن الإنجاز. لا الدولة الوسيطية فيها ولا الولاية ولا المجال المؤطَّر بحضور مُنغلِق أو ظاهرة

مُتَصَلِّبة. كل ما هنالك أن الأمر يتعلق بمنطلقات دورية متضامنة تم التركيز عليها بالتداول. ومما يجمع بينها على مستوى التوثيق المؤسِّس نفسه أن الآثار المتبقية عن مختلف مكوناتها تمثل إشكالا مستعصياً وعقبة ذات أثرحاسم على توجه الاستطلاع ومضمونه. صحيح أن مردَّ الإشكال قد يختلف من موضوع إلى موضوع فتراه يكمن تارة في التقطع أو الضحالة كما يتمثل تارة أخرى في التضخم والتشويه إن لم يجمع بين كل هذا في الكثير من الأحيان. إلاَّ أن مما يسمح بتطويق الثغرات والحدِّ من هولها وهول الكمائن الدفينة على اختلاف المصدر والمسبِّبات أن هنالك التفاعل العضوي الرابط بين صلب سائر الأطراف. وبالتالي فإن التحرك الدؤوب بين مجمل هذه الأطراف سوف يفرض نفسه كشرط توثيقي "مُدْمَج" من شأنه أن يسمح بإبراز عنصر التفاعل واستعماله للتَّو كأثر يومئ ولو من بعيد إلى ما يمكن أن يكون قد توارى أو غُيِّب من الشهادات. وبذلك يصبح لطابع التَّجْوال المحدِّد لمقاربتنا مبرر إضافي ربما رُدَّ إلى الرغبة في المزيد من الإنارة والتدقيق قبل كل شيء.

على أنه يستحسن أن نذكِّر من جهة أخرى ولو على عجل بأهمية الثالوث المتمثل في الدولة والولاية والمجال بالنسبة للواقع المعني بهذه المحاولة الاستطلاعية. ولو جاز لنا أن نلجأ إلى التعميم لقلنا إن الأمر يتعلق هنا بمركب فاعل مؤثر على مستوى التحولات التي طبعت مسار المغرب منذ ظهور الدولة المركزية به. ولسوف يتبين للقارئ فيما نتمنى أن الولاية قد اتَّشحت هنا بأوشحة كثيرة متنوعة هدفت كلها إلي الحد من استئثار الدولة و« تجاوزاتها الجدلية » فاعتبرت بذلك سَنَدا للمغلوب المتشبِّت بمرجعيته الخاصة ومجاله الحيوي القار أو المتمطِّط حسب الأحوال. وإذا كانت هنالك دراسات قيمة كثيرة قد اختارت أن تصطفى هذا المكوِّن أو ذاك أو تجمع بين اثنين من مكونات الثالوث المُعرَّف قبله، فالظاهر أن التحرك بين الأثافي الثلاث من منطلق علائقي حميم كمنطلقنا هذا قد يُعَدُّ مغامرة لم تُقتَحَم حتى الآن حسبما نعلم. على أن جل الأبحاث الجادة المتصلة بقضايا الدولة والولاية والمجال بالنسبة لمغربنا قد انصبت عبر مختلف المنازع على ما تلا الفترة الوسيطية كلها مع الإلحاح على حقبة « ما قبل الحماية » بوجه خاص. ومعلوم أن العودة بعيدا إلى الوراء بالنسبة إلينا نوع من أنواع

التجذير العلمي - الحضاري فيما نتصوَّر. والمعوَّل عليه أن تُسْهم المحاولة رغم محدوديتها على التقريب بين الماضيَيْن القريب والبعيد. وعسى أن يدفع هذا التقريب بدوره إلى الحث على المراجعة لفَهْم واقع يُقدَّم عادة على أنه مُحَيِّرٌ للآخر ويُخشى أن يكون قد أصبح غريبا بالنسبة لذويه.

يبقى بعد هذا أن الممارسة التي وقع الاختيارعليها بحكم نوعية المادة وترابط القضايا تظل عرضة للمزالق والعثرات ولا شك. واعتباراً لهذا السبب بالذات ونظراً لمحدودية كل قراءة، فإن ما تطمح إليه العملية كلها أن تدفع إلى التأمُّل والتدقيق وبالتالي إلى التصويب عند الاقتضاء.

المغرب والأندلس والمجال المتوسطي:
مقدمات أولية وملاحظات(*)

عندما تفضلت كلية الاداب والعلوم الانسانية بجامعة ابن زهر فربطت بين مشروع هذا الدرس الافتتاحي وبين رغبتها في الوقوف عند الذكرى المائوية الخامسة لسقوط غرناطة، لم يكن ليغيب عن ذهني أن للذكرى مقاما متميزا خاصا عندنا ولا أن للمؤسسة اهتماما راسخا منذ النشأة الأولى بقضايا الوطن والاقليم وقضايا الهوية والانتماء بوجه عام. غير أنني ارتأيت مع ذلك أن أقتصر بالمناسبة على الحدث المادي المتصل بضياع الأندلس رغم أهميته القصوى – وربما بسبب هذه الأهمية بالذات – ففضلت في النهاية أن أنطلق من إطاره البشري المجالي الواسع علني أتمكن من انتقاء بعض المحطات المعبرة مع استجلاء المواقع المتكررة القارة أو شبه القارة في تاريخ العدوتين.

على أنه قد يتبادر إلى الذهن للوهلة الأولى أن الأمر يتعلق هنا بمباشرة تابعة مردفة لهذا التوجه السائد المتصل اليوم بمرجعية الأبيض المتوسط وتصدره لأسباب آنية معروفة. إلا أن هذا التصور المشروع من بعض النواحي قد ينأى عن القصد من وجهة نظرنا لأننا نود أن نعكس الآية فنفحص الأرضية التي يعتمدها هذا التوجه أو يحاول أن يعتمدها على الأقل. بمعنى أن محاولتنا لن تزيد على أن تكون مجرد وقفة تساؤلية عند ماضي الضفتين المتجاورتين لهذا الأبيض المتوسط. ومعلوم أن الوقوف عند الماضي مرتبط دائما بتلك المسافة الزمنية التي لابد منها لتوضيح الرؤية بمختلف أزمنتها وتأسيس المعرفة بعيدا عن التشويش أو التحمس والمبالغة.

* نص الدرس الافتتاحي الذي ألقي برحاب كلية الآداب والعلوم الانسانية باگادير يوم الجمعة ثاني أكتوبر، سنة 1992 .

وقبل الدخول في صلب الموضوع، ربما كان من الأنسب أن نبدأ بتسجيل بعض المعطيات الماثلة مع الإشارة إلى ما سوف يترتب عنها من اختيارات منهجية أولى.

أول هذه المعطيات أننا أمام فترة زمنية طويلة تستغرق مدتها ثمانية قرون بأتمها وتمثل ما يعرف بالفترة الوسيطية الإسلامية المشتركة بين المغرب والأندلس. تبدأ هذه الفترة في أواخر القرن الأول وتنتهي مع أواخر القرن التاسع للهجرة، أي أنها تمتد فيما بين بداية القرن الثامن ونهاية القرن الخامس عشر للميلاد. وبالتالي فإن مجرد التفكير في تناول التجربة المغربية الأندلسية المتصلة بها دفعة واحدة يعتبر ضربا من المغامرة والعبث. لذا كان من اللازم أن نلجأ الى الاكتفاء ببعض اللحظات الدالة أو الظواهر المتكررة فنقدمها عبر استشرافنا للفترة كلها.

أما من حيث المكان، فلقد كان من الممكن أن نقتصر على حيز محدود كحيز الأندلس والمغرب وحدهما أو نختار ضمن هذا الحيز نفسه جانبا معينا كجانب التأثير والتأثر مثلا. إلا أننا نعتقد أن لاسبيل إلى فهم أعماق هذا الجانب أو غيره مما له ارتباط بمصير العدوتين وصيرورتهما دون استحضار البقعة المائية التي تمتد بينهما فارتأينا أن نعمد الى التوسع ونحيل على مجموع المجال المتوسطي أحيانا كما سوف نرى.

ومن جهة أخرى فإنه يجب التذكير بأهمية حجم البيبليوغرافية المتعلقة بكل عنصر من عناصر الموضوع في الفترة التي تهمنا مع الاعتراف باستحالة الوقوف ولو عند أهم فقراتها الكبرى نظرا لحجم المادة ووفرة هذه الفقرات كما هو معروف. ومع هذا فاننا نعتبر أن الموضوع كما نتصوره وكما سوف نحاول أن نعرض إليه موضوع بكر جديد قد يتسع إلى كثير من الأبحاث الأكاديمية واللقاءات العلمية المتقاطعة والأطروحات. بدليل أن البيبليوغرافية الحالية المنوه بها ببيبلوغرافية أحادية أو قطاعية في معظمها وأن بالإمكان أن نفكر الآن في توظيفها مجتمعة بجانب مختلف المصادر المتوفرة لدينا لنتجاوز الرؤية الانعزالية المبتورة ونتوجه نحو تاريخ للغرب الإسلامي يقوم على اعتماد العلاقات المتداخلة ورصدها وضبط مختلف اتجاهاتها الممكنة وتمفصلاتها الواصلة بين سائر الأطراف والمكونات المحلية والجهوية والقارية أيضا. وبديهي أننا لن نهدف هنا إلا إلى محاولة التحسيس بأهمية هذا التوجه والتنبيه إليه من خلال تمثل بعض الثوابت البارزة المؤثرة في هذا النوع من العلاقات.

وحتى يسهل التعامل مع الموضوع من هذه الزاوية الواسعة المتشعبة المسالك، سوف يكون علينا أن نبدأ باستعراض بعض المقدمات العامة التي لها اتصال بالإطار المجالي عسى أن نمهد لإبراز المحطات الناتئة الدالة قدر الإمكان.

الإطار المجالي ومستلزماته

من الممكن مقاربة الإطار المجالي الذي يهمنا من خلال أبرز مواصفاته الأساسية وأبسطها كما أنه من الممكن الوقوف عند أكثرها وضوحا وتماسكا فيما بينها عبر مقدمات بديهية ثلاث:

أ . أما المقدمة الأولى فتتعلق بالمرتكزات الجغرافية الكبرى لموضوعنا ونقصد بذلك المغرب والأندلس والمجال المتوسطي. ولعل من المفيد هنا أن نستحضر المعنى الشائع لكل وحدة من هذه الوحدات المكونة في الفترة الزمنية التي نحيل عليها إذ أن المفهوم الملتصق بها آنئذ غير مفهومها الغالب المتداول في الوقت الراهن. فالمغرب لانقصد به حاليا إلا المغرب الأقصى بينما كان للكلمة مدلول مندمج في إطار أوسع مقابل لإطار المشرق بالنسبة للذهنية السائدة للسكان حتى منتصف القرن الحادي عشر للميلاد على الأقل. ولفظ الأندلس بدوره لم يكن يعني في الذهنية الإسلامية وفي الواقع اليومي ما أصبح يعنيه في العصر الحالي لأنه كان يشمل مدلولا حضاريا يجمع بين المعطى الجغرافي والمعطى الديني وربما كان يخضع الأول للثاني فيجعل من الأندلس مجموع التراب الإسلامي بشبه الجزيرة الإيبيرية أو بجزيرة الأندلس كما كانت تسمى. ومعلوم أن هذه الرقعة قد استقرت منذ وقت باكر فشملت مالا يقل عن ثلاثة أرباع الأراضي الإيبيرية قبل أن تتسع في نهاية القرن العاشر إلى إقليم جِلِّيقة بأقصى الشمال الغربي. ومعلوم أيضا أن سقوط طليطلة سنة 1085 للميلاد قد أعلن عن بداية تقلص دار الإسلام بشبه الجزيرة وبالتالي عن تقلص بلاد الأندلس بالنسبة لذهنية المعاصرين. وهكذا فإن المجال المقصود هنا مجال أوسع بكثير من المجال المرتبط بالمدلول الضيق الحالي لمفهوم الأندلس ومفهوم المغرب .

وعلى العكس من هذا نجد أن المجال المتوسطي بمعناه الواسع مجال مجزأ بالنسبة للمتعاملين معه في نفس الفترة التي تهمنا لأن مفهوم البحر الأبيض المتوسط الحالي مفهوم مستحدث لم يظهر إلا في القرن الماضي. ولنقل باختصار إن المجال المقصود هنا إنما هو الجناح الغربي لما يعرف الآن بالحوض الغربي للأبيض المتوسط أو ما أسماه المؤرخ الفرنسي فرناند بروديل ببحر المانش المتوسطي.

ب . وأما المقدمة الثانية فتتفرع عن سابقتها بصفة مباشرة. ذلك أننا نجد أنفسنا أمام ضفتين تميلان إلى التقارب كلما تقدمنا نحو الغرب فيكون الاتصال بينهما مرتبطا بتصاعد هذا التقارب الجغرافي الذي يفرض نفسه. والظاهر أن هذا الاتصال الحميم بين الضفتين بأقصى الغرب المتوسطي قد ارتبط بدوره بنوع من التنافر المستقر بين الشمال والجنوب منذ ما قبل الإسلام كما انعكس ذلك في الأسطورة المتعلقة بحفر البوغاز على يد الإسكندر المقدوني. ويبدو أن السبب في إشراف هذا الفاتح بنفسه على عملية الحفر أن أهل الأندلس " قد وصلوا إليه ليعلموه بما هم عليه من التناكر مع أهل السوس" على حد تعبير الشريف الإدريسي أو تعبير روايته على الأصح. وواضح بالطبع أن الأمر يتعلق لا بإقليم السوس بمعناه الحديث وإنما يتعلق بسكان العدوة المغربية.

على أن هذا التنافر الذي يكون قد أدى إلى حفر البوغاز حسب الأسطورة قد أدى بكل تأكيد من جهة أخرى إلى نوع من التكامل الحيوي الدينامي حسب التاريخ. بمعنى أن الضفة الشمالية للبوغاز لم تكن تستغني أبدا عن حبوب الضفة الجنوبية عموما وحبوب ما يعرف بالمغرب بالأقصى على الخصوص بينما كانت هذه الضفة المغربية تستفيد من جهتها من مصدرات الأندلس في مجال الغراسة والنسيج والأثوبة المخيطة وغيرها من السلع المصنوعة بمدنها الكثيرة المزدهرة منذ العصر الروماني على الأخص.

ج. وهنالك مقدمة أخرى تهم الوضع الإستراتيجي الناتج أساساً بالنسبة للمنطقة كلها عن نفس التقارب الجغرافي المؤسس وربما عن هذا النوع من التكامل

الاقتصادي المترتب عنه إلى حد بعيد. ومفاد هذه المقدمة أن التحكم في إحدى الضفتين مرتبط ارتباطا يكاد يكون عضويا بالتحكم في الضفة المقابلة. وبعبارة أخرى، فإن أي تدخل أو حضور أجنبي بإحداهما معناه العبور والامتداد والتوسع بالضرورة. حدث هذا مع الفنيقيين والقرطاجنيين وحدث مع الرومان والوندال. ومعنى هذه الظاهرة المتكررة **قبل قدوم الإسلام** - ككل ما سبق - أن هنالك تضامنا طبيعيا جيوسياسيا بين كل من الشمال الإفريقي وشبه الجزيرة الإيبيرية والبحر الفاصل الجامع بينهما في نفس الوقت.

تُرى هل تغيرت الأمور **عند مجيء الإسلام أو أثناء مدة حكمه**؟ لنحاول أن نستشرف مجموع القرون الإسلامية الثمانية المشتركة كما سبق أن ذكرنا لنقف عند بعض المعالم والمحطات التي من شأنها أن تنير الطريق مبدئيا عسى أن تثري معرفتنا أو تسمح بتدقيق تساؤلاتنا حول هذا النوع من العلاقات والثوابت.

المحطات المعبرة والثوابت

تتلخص المرحلة الأولى فيما نسميه بالتدخل العربي - الإسلامي بالمنطقة. ومعلوم أن هذا التدخل قد أنجز لأسباب متعددة على عدة مراحل يجمل بنا أن نذكر بصددها أنها جاءت متماسكة من حيث العمق كما سوف نرى على الرغم من تقطعها المتباعد أحيانا في الزمن.

ويبدو أن الخيط الواصل بين مختلف الحلقات قد تمثل **على المستوى الأول لقراءة الأحداث** فيما يمكن أن ننعته بالإرادة السياسية الصلبة القائمة على الإلحاح وإعادة الكرة مع تغيير زاوية المقاربة والأسلوب. وعلى نفس هذا المستوى الأول للقراءة، يمكن أن نسجل هنا أن العملية كلها قد دشنت بعد تردد ملحوظ على عهد الخليفة عثمان بن عفان سنة 27هـ/ 647م بأقصى شرق الشمال الإفريقي لتنتهي بأقصى الغرب بعبور البوغاز سنة 92هـ/ 711م على عهد الوليد بن عبد الملك الأموي وبعد مرور ما يربو على نصف قرن من الزمن.

كما يمكن أن نلاحظ أخيرا - **ومن الخارج أيضا** - أن هذه الفترة الفاصلة بين انطلاقة التدخل وبين العبور نحو الأندلس قد صادفت بالذات فترة صراع مرير بين الخلافة الإسلامية وبين بيزنطة المسيحية حول مياه الأبيض المتوسط.

ودون أن ندخل في التفاصيل التي سبق أن وقفنا عندها في بحث سابق مستقل، يمكن أن نكتفي بالتساؤل **على غير المستوى الأول** عمّا يمكن أن يكون وراء كل هذه المراحل المتقطعة والأحداث المتفرقة الدائرة حول نفس المجال البحري. أفلا يمكن أن تكون هنالك خطة أموية ما ترمي عبر التوجه برا نحو الغرب إلى تطويق الوجود البيزنطي بالمياه المتوسطية عن طريق انتزاع السواحل الجنوبية وتجريد بيزنطة من مواقعها بها مع مهاجمة الجزر وإبعاد الخصم عنها قبل العبور إلى الضفة الشمالية واكتساحها هي الأخرى؟ مهما يكن من أمر، فلعل مما يمكن الانتباه إليه أن الخلافة الأموية قد حاولت احتلال القسطنطينية، عاصمة بيزنطة، عن طريق الحصار المباشر سنة 51هـ/ 670م ثم سنة 98هـ/ 717م. وقد يكون من المستحب أن لاننسى أن السنة الأولى هي نفسها سنة قدوم عقبة بن نافع إلى بلاد المغرب وتأسيس أول قاعدة عربية - أسلامية قارة بالقيروان. أما السنة الأخرى التي تؤرخ للحصار الثاني، فلعل قربها من سنة العبور الإسلامي نحو القارة الأوروبية من أقصى جناحها الغربي ليس براجع لمجرد الصدفة. وبالتالي فإن أقل ما يمكن أن يقال بصدد هذا التواكب البين لأحداث محورية تبدو مستقلة عن بعضها أن للبعد المتوسطي دورا لاينكر في توجه الجيوش الإسلامية نحو المغرب ثم في استمرارية هذا التوجه وتقدم الإسلام بالشمال الإفريقي قبل انطلاق مده العميق بالأراضي الإيبيرية وما وراءها.

أما إذا ابتعدنا عن هذة المحطة التي أتت بالمدّ لننتقل إلى محطة أخرى مقابلة نتعرف من خلالها على بداية الجَزْر المتمثلة في ظهور حركة الاسترداد وانطلاقها من الشمال الإيبيري مع منتصف القرن الحادي عشر للميلاد، فلسوف يكون علينا أن نذكر بأن هذه الحركة نفسها قد استغلت ظهور حركة الطوائف الداخلية وضعف الخلافة الأموية بوجه عام لتشن هجماتها المركزة على الأراضي والثغور الإسلامية قبل أن تستولي بزعامة قشتالة على مدينة طليطلة سنة 478 هـ/ 1085 م. ولعل الكل يعلم ما

تبع هذا الحدث المهول من استغاثة مسلمي الأندلس وأمرائها عموما بالحكم الناشئ آنئذ بالعدوة المغربية وعبور الجيوش المرابطية ثم انتصارها الساحق بالزلاّقة في السنة الموالية بقيادة يوسف بن تاشفين. وبالتالي فإننا سوف نكتفي بالإشارة إلى أن هذه التجربة نفسها قد تكررت مع اختلافات جزئية بمناسبة قيام الحكم الموحدي وأثناء قيامه غداة وقعة الأرك سنة 591 هـ / 1195 م، ثم مباشرة بعد قيام الحكم المريني بالمغرب في نهاية القرن السابع الهجري أو الثالث عشر للميلاد.

كيف يمكن تفسير عودة هذه الحلقات المتكررة الكبرى لنفس التجربة التسلسلية تقريبا؟ الغالب أن تكرارا من هذا القبيل قد يوحي بوجود علاقات متشابهة مع واقع متشابه. هذه العلاقات قد تتلخص في أن عبور الدول المغربية تباعا وانتصاراتها المدوية تبدو وكأنها مجرد استعراضات ظرفية أو مجرد عمليات إطفاء وتسكين يعوزها طول النفس ولا يتبعها أي نوع من أنواع التعبئة المفضي إلى رد الخطر بصفة قارة إن لم تكن نهائية أو شبه نهائية.

وإذن فلماذا هذا المآل المتذبذب لتدخلات هامة مكلّفة تنطلق مبدئيا من شعار الغيرة والانتصار وإعادة الوضع بالأندلس المسلمة إلى " سيرته الأولى "؟ ترى هل أن نمط الحياة بالبلاد المهدَّدة لم يكن ليقوى على التعبئة وطول النفس أم هل أن السكان أنفسهم لم يكونوا عمليا على استعداد لمواجهة الوضع بما يلزم من الحزم الفاصل بين مستلزمات طلب العون وإغراءات التناغم مع الجار؟ وعلاوة على هذا، أفلا يكون ذلك النفور التقليدي بين أهل الأندلس وأهل المغرب قد لعب دوره هو الآخر كما هو وارد مشهود به عبر مختلف التجارب والفترات؟

أجل، قد يكون للطرف المغربي دوره الحاسم في هذا النوع من التعامل الميال ببلاد الأندلس إلى التوقف رغم الانتصار العسكري الساحق المتميز أحيانا. خصوصا وأن الأوضاع بالعدوة هي القاعدة والمنطلق. ومن جهة أخرى فإن عبور الجيوش المغربية على اختلاف الدول المتعاقبة قد ارتبط دائما بشرط أساسي مسبق هو التحكم في مدينة سبتة وأخذ بيعتها وحشدها بالجنود قبل إصدار الأمر بالإقلاع. بمعنى أن الرغبة في الجهاد لم تكن لتدفع إلى تجاهل الواقع المجالي ولا أن تلهي عن تأمين العودة

والتمهيد لضبط البوغاز والتحكم في الضفتين معا. أما بعد التمهيد والعبور والتحكم في المياه ثم التوغل برا عبر أراضي الأندلس، فالملاحظ أن هنالك تطوراً في سلم الأولويات يقضي عادة بتصدر البوغاز وإعطاء الأسبقية للاستئثار به أو ضبط بعض النقط الإستراتيجية المتصلة به عند تعذر الاستئثار والتحكم في الأراضي الخلفية.

وحتى تبرز كل هذه العوامل وتراقب التخمينات المتصلة بها، سوف نعمد إلى مساءلة الحلقة الأخيرة من التجربة المغربية – الأندلسية أيام بني مرين ومن عاصرهم من بني الأحمر ملوك غرناطة. بالنسبة لمجموع هذه الحلقة التي سوف تكون محطتنا الثالثة، يجب أن نذكر بأنها مرتبطة بخريطة تحولية ترتبت عن حدث حاسم أساسي في تاريخ المنطقة بأسرها هو هزيمة الجيوش الموحدية بالعُقاب سنة 609 هـ/1212م. لقد نتج عن هذا الحدث العسكري الهام تصدع كبير في مجموع الرقعة الموحدية بالأندلس والشمال الإفريقي أولا. وترتب عن هذا التصدع بدوره ثانية ظهور شبكة من القوى السياسية – العسكرية المتنافسة أو المتصارعة في إطار تحالفات تخترق المياه المتوسطية أحيانا. من بين هذه القوى التي تهمنا بالضفة الشمالية في المعسكر المسيحي مملكة قشتالة بالأراضي الوسطى ومملكة أرجون والقطلان بالسواحل الشرقية. أما بالضفة الجنوبية بالمعسكر الإسلامي، فهنالك مملكة بني مرين بالمغرب الأقصى ومملكة بني زيان بتلمسان وجزء لابأس به من المغرب الأوسط بصفة خاصة. وطبيعي أن تكون العلاقات بين هذه القوى المتعددة علاقات معقدة متشابكة تخضع لعدة عوامل وحسابات . إلا أن من الثابت اليوم أن هذه العلاقات نفسها قد أصبحت تحدد أساساً باعتبار التحكم في البوغاز أو اقتسام التحكم فيه أو إبعاد الخصم المنافس عن الاستئثار به على الأقل. وينبغي أن نضيف هنا أن الخصم لم يكن دائما هو الطرف الآخر على المستوى الديني وإنما الغالب هو العكس. وهكذا فإن التحالفات قد أبرمت في الغالب حسب المعادلة المتكررة القاضية بتضامن مملكة تلمسان وقشتالة وإمارة بني الأحمر بغرناطة تجاه معسكر بني مرين وحلفائهم من القطلان بمملكة أرجون. وكمثال على هذه الظاهرة المبكرة، يمكن أن نكتفي بالإشارة إلى أن يعقوب بن عبد الحق المريني لم يدخل مدينة سبتة سنة 1274 م على الأرجح إلا بفضل اتفاقية سرية أبرمها مع ملك

أرجون بينما كان ألفونسو العاشر ملك قشتالة قد قبل الإبقاء على إمارة غرناطة طمعا في الوصول إلى الجزيرة الخضراء وجبل طارق.

ومن جهة أخرى فإن مما ينبغي الاحتفاظ به أنه لم يعد للمغرب وجود سياسي رسمي ببلاد الأندلس بعد العُقاب وإنما آل حكم البقية الباقية من الرقعة الإسلامية إلى أسرة بني الأحمر المحلية وأتباعها بعد أن قبلت أداء الإتاوة والاعتراف عمليا هي نفسها بسيادة قشتالة. ومما ينبغي الاحتفاظ به أيضا أن العبور الأول لأبي يوسف يعقوب بن عبد الحق المريني سنة 1275 للميلاد قد جاء نتيجة لاستنجاد الطرف الغرناطي بسبب بعض التجاوزات القشتالية لفائدة أتباع غرناطة من بني إشْقَيْلُولَة حكام مالقة. ورغم تجدد العبور المريني وتكراره في نفس هذه الفترة الأولى، إلا أن الملاحظ أن الدولة المغربية الجديدة قد اكتفت في النهاية بدعم موقعها الخاص بالبوغاز عندما اشترط السلطان أبو الربيع تسليم مدينتي رندة والجزيرة الخضراء بجانب جبل طارق مقابل الالتزام بالدعم التقليدي المتمثل فيما يعرف بجيش الغزاة المؤطر من قبل أمراء وشيوخ غير مرغوب فيهم مع إبقاء هذا الجيش بعين المكان دفاعا عن إمارة بني الأحمر بغرناطة.

وآخر محطة نحيل عليها سوف تتعلق بمصير هذا الوضع الجديد للمغرب بالأندلس ومنطقة البوغاز. ذلك أن تفكك النظام المريني خلال النِّصف الثاني من القرن الثامن للهجرة أو الرابع عشر للميلاد قد انعكس مباشرة على هيبة الدولة واستقلالها إزاء مجموع القوى الإيبيرية وعلى رأسها مملكة قشتالة وإمارة بني الأحمر. وبما أن جو الدسائس والانقسامات المرينية لم يزد إلا استفحالا مع نهاية نفس القرن، فلقد كان من الطبيعي أن تنقلب العلاقات بين دول المنطقة رأسا على عقب لينتهي الأمر باحتلال سبتة من قبل مملكة تجارية متوثبة هي مملكة البرتغال مع بداية القرن الموالي سنة 818هـ/1415م.

على أنه لابد من تسجيل العلاقة الوطيدة الملحوظة بين هذا الاحتلال المسيحي لمدينة سبتة وبين تحرشات غرناطة وإسهامها المباشر في إضعاف موقف الدولة المرينية المتأزم في الداخل وعلى الحدود. لقد بدأ المسلسل بتدخل كل من بني الأحمر وملوك قشتالة في قضايا الأسرة الحاكمة بالمغرب عن طريق تحريك المترشحين إلى الحكم من

الأمراء هنا وهناك انطلاقاً من غرناطة وإشبيلية ثم انتهى بإقصاء المغرب من جبل طارق سنة 775 هـ/ 1374 م على يد محمد الخامس النصري. فكانت النتيجة أن "امحت دعوة بني مرين مما وراء البحر" كما يقول ابن خلدون. وكانت النتيجة أيضا أن أصبح لغرناطة الكلمة الأولى والأخيرة بالعاصمة المرينية نفسها وبمجموع التراب التابع لها فصار المغرب و " كأنه من بعض أعمال الأندلس" على حد تعبير ابن خلدون كذلك وقد كان من رجال الدولة المعاصرين كما هو معلوم.

وهكذا يتبين لنا عبر مختلف المعالم المرحلية التي وقفنا عندها أن للمغرب مع الأندلس والمجال المتوسطي كما حددناهما علاقات عميقة متطورة قد اتخذت صيغا وأشكالا مختلفة طوال الفترة الإسلامية الوسيطية ومنذ ما قبل الإسلام بحكم الموقع الجغرافي والاحتكاك الطبيعي المترتب عنه. إلا أنه لابد من الإلحاح في الوقت ذاته على أن هذه العلاقات الحميمة قد تفاعلت من جهة أخرى مع امتدادات المجال الأصلي فامتزجت من جهة أخرى بمجموعات متنوعة من العلاقات الوثيقة المؤثرة التي لم نتعرض إليها وإن كانت قد شدت مغربنا الأقصى دوما إلى بلاد المغرب الكبير كما ربطت بين مجموع الشمال الإفريقي وبين بلاد المشرق الإسلامي وبينه وبين بلاد ما وراء الصحراء الغربية بوجه عام.

وبالتالي فإننا نأمل أن يتوجه البحث عندنا نحو استجلاء كل هذه العلاقات المتشابكة الدائرية التي حددت كثيرا من معالم الواقع التاريخي والمسار الحضاري لمجتمعنا. ذلك أن المجتمع شأنه شأن الفرد في هذا المجال. بمعنى أنه مثله مجرد كيان ناتج عن علاقات متباينة تربط بينه وبين النفس ثم بينه وبين الآخر وبينه أيضا وبين الطبيعة والكون والخالق والمجتمع والبشرية جمعاء.

حول بعض مضمرات «التشوف»(*)

كثيرا ما يحدث أن تتقاطع القراءات المتباينة لنص ما أو يستدعي بعضها البعض قصد المقابلة أو التثبت أو بدافع مجرد الفضول. واذا كان الغرض الداعي لمثل هذه العملية أن يتسع مجال النص المباشَر وتتعدد إمكانيات السبر والتناول، فلربما كان من شبه المؤكد من جهة أخرى أن لكل قراءة متنها الخاص بها داخل النص المقروء المشترك، لذا فان التعامل هنا قد يتم في الواقع بين عدة متون يَجهل بعضُها أو جلها أنها جميعا مرتبطة بنفس الكيان المؤسس لمختلف القراءات.

اعتبارا لهذه الملحوظة الأولية التي تود أن تتجاوز النص المادي الملموس لتتخطى كل متونه الممكنة وتنفذ إلى الروافد الكمينة والجذور، يمكن أن نقف على سبيل التجربة عند نص منقبي وسيطي ثري مثير كهذا الذي نجده بين دفتي كتاب التشوف لابن الزيات. هذا النص كغيره قد يقرأ مجزءا من طرف السيميائي أو الباحث اللساني أو غيرهما من ذوي الاهتمامات القطاعية المحددة. وهو كغيره قد يستعمل إجمالا ويعامل كمصدر آثار متنوعة متكاملة رغم تنوعها من طرف الإثنوغرافي أو المؤرخ لاهتمامهما عمليا بمختلف أنواع الآثار. ولعل من أحسن ما يقدم لهاتين المقاربتين كلتيهما أن نتخلى مؤقتا عن كل منهما لنواجه النص نفسه كعمل إبداعي بالدرجة الأولى. بمعنى أن " التشوف" بالنسبة إلينا لن يكون مجرد وعاء أو مستودع وإنما سوف

*نشر هذا البحث لأول مرة ضمن أعمال الملتقى الذي نظمته الجمعية المغربية للبحث التاريخي بالرباط يومي 8 و 9 أبريل 1988 حول موضوع: "التاريخ وأدب المناقب"؛ انظر **التاريخ وأدب المناقب** منشورات الجمعية، عدد 1، الرباط، عكاظ، 1989، ص 80-63. ومختزل «**التشوف**» يرمزهنا كما سوف يتضح في المتن إلى الكتاب الذي ألفه أبو يعقوب يوسف بن يحيى التادلي المعروف بابن الزيات في مناقب المتصوفة المغاربة الأوائل تحت عنوان: **التشوف إلى رجال التصوف**

يعامل ككيان معقد فاعل متفاعل كغيره من الإبداعات النصية. وبالتالي فإننا سوف نحاول أن نستشفه كخطاب معبر وشاعرية وإحساس علنا ننفذ إلى بعض ميوله الخفية ومضمراته المؤسسة الدفينة.

لكي تبرز هذه المضمرات، يجب أن نذكر في البداية ببعض العناصر المؤطرة التي من شأنها أن توطن مجموع النص كحدث تاريخي. أهم عناصر هذا التوطين متوفرة مبسوطة في المقدمة التي افتتح بها الأستاذ أحمد التوفيق تحقيقه المدقق الرصين لكتاب التشوف[1]. وانطلاقا من هذه المقدمة ومصادرها وبالرجوع الى بعض العناصر الإضافية الأخرى، يمكننا أن نحتفظ بالمعطيات الظرفية الآتية:

أ – بالنسبة لمؤلف الكتاب، ينبغي أن لاننسى أنه كان قاضياً من قضاة الموحدين، وهذا في حد ذاته قد يدفع إلى التساؤل عن مذهب الرجل وبالتالي عن عمق مغزى المشروع الذي اضطلع بإنجازه.

ب – يضاف إلى هذا أن نفس المؤلف قد حرر كتابه فيما بين شهري شعبان وذي القعدة من سنة 617هـ، وذلك بعد أن كان قد جمع مادته الضخمة وهو يمارس القضاء بأرض قبيلة ركراكه. والمعروف عن هذه القبيلة أنها من القبائل المصمودية "المغضوب عليها" وأنها قاومت الحكم الموحدي منذ قيامه بصفة قارة متقطعة بالطبع.

ج – من الناحية السياسية العامة، يصعب علينا أن نعزل سنة التأليف المشار إليها عن مجموع سنوات الفترة المحيطة بها. فقبل سنة التأليف هذه، نسجل أن المغرب قد عرف سنوات عجافاً متتالية ربما كان أشدها وقعا سنة 615 للهجرة وقد سماها المصامدة لهذا السبب ولا شك بسنة وَقْلِيلْ كما يذكر صاحب البيان المغرب[2]. أما

(1) تم الاعتماد في هذا البحث كله على التحقيق المذكور لكتاب **التشوف إلى رجال التصوف** لابن الزيات، وقد طبع بالرباط سنة 1984. بالنسبة لعناصر التوطين، انظر المقدمة التي تتصدر الكتاب، خاصة ص 14 ـ 18.

(2) ابن عذاري، **البيان المغرب في اختصار أخبار ملوك الأندلس والمغرب**، تطوان، 1960، ص 244.

المنطقة الشمالية للبلاد، فمعلوم أنها قد أمست معرضة بانتظام لتحركات قبلية من أهمها تلك التي قادتها القبائل المرينية فلم تلبث أن فرضت الإتاوة على الوالي الموحدي لمدينة فاس ابتداء من سنة 613[3]. وانطلاقا من سنة 620هـ، يلاحظ أن الجنوب كله قد انجرف ضمن مسلسل الدسائس والانقسامات التي أدت بالمامون الموحدي إلى التبرؤ من إمامة محمد بن تومرت ومجمل عقيدته سنة 626 كما هو مشهور. أما النتائج المترتبة عن هذا التبرؤ بالنسبة للمغرب الأقصى وبقية بلاد الغرب الاسلامي فكثيرة سبق أن وقفنا عندها في غير هذا المكان[4]. يكفي أن نحتفظ منها الآن بأن المبادرة في حد ذاتها قد أُخذت محليا على أنها إعلان للحرب على المصامدة الموحدين من طرف خلافتهم نفسها. وبالتالي فإن كتاب **التشوف** قد ألف في ظرفية دقيقة متقلبة وأثناء الأزمة الموحدية الأولى بعد أن كانت قد ظهرت مؤشرات بعيدة لها مع مطلع القرن السابع الهجري في الواقع وقبيل هزيمة العُقَاب[5].

* * *

بعد هذا التوطين السريع، يمكن أن نسائل النص كخطاب مرتبط بهذه الأوضاع. عندئذ تستوقفنا بعض الملاحظات البسيطة التي لابد من استعراض أبرزها ولو باختصار شديد:

1 . هنالك ملاحظة يبدو أنها لم تثر الانتباه رغم بداهتها أو بسبب هذه البداهة ولاشك. ذلك أن هنالك ألفاظا لم ترد إطلاقا في نص كتاب **التشوف** مع أنه يصعب تجنبها مبدئيا من طرف قاض من قضاة الدولة الموحدية. من بين هذه الألفاظ لفظ "الموحدين" مثلا. ومنها لفظ "الخليفة" ولفظ "الإمام" بالنسبة لصاحب العقيدة

(3) نفس المصدر، ص 247

(4) انظر M. Kably. *Société, pouvoir et religion au Maroc à la fin du Moyen- Age*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1986, pp. 24-33.

(5) لأخذ فكرة عن هذه المؤشرات، يمكن الوقوف عند التفاصيل الحية الواردة في **البيان** لابن عذاري، ص 236 - 237 و ص 240 - 241 ، وانظر ايضا عبد الواحد المراكشي، **المعجب في تلخيص أخبار المغرب**، القاهرة، 1949، ص 322.

الرسمية. وبغض النظر عن هذا اللقب أو ذاك، يلاحظ أنه لا أثر لاسم ابن تومرت ولا لاسم عبد المومن بن علي ولا لبقية أسماء الخلفاء الذين تعاقبوا على الحكم بعده بمن فيهم من عاصر المؤلف نفسه.

2. في نفس السياق، نسجل أنه تم التنصيص أحيانا على اسم علي بن يوسف ابن تاشفين المرابطي وموقفه العدائي المعروف من مؤلّف "الإحياء" لأبي حامد الغزالي[6]. أما المواقف الرسمية لبعض خلفاء الموحدين وأوامرهم، ، فالملاحظ أنها قد ذكرت أحيانا مع تغييب الأسماء والعهود بأساليب مختلفة من أساليب التعبير. مثال ذلك أنه ورد في ترجمة أبي يعزى أن أحد "الأصحاب" قد قبض وسجن في وقت "كان الناس يُقتَلون على ترك الصلاة في أوقاتها"[7]. ومثاله أيضا أن أبا مدين دفين العباد قد " نزل ببجاية وأقام بها إلى أن أُمر باشخاصه إلى حضرة مراكش"[8]. كما أن صوفيا آخر قبله – وهو عبد الجليل بن وَيْجلان – قد قرَّ رأيه على أن "يرفض الالتحاق بإيجيليز" عام 540هـ أي عندما نزلت محلة عبد المومن بن علي بهذا المرتفع تبتغي دخول مراكش وإرغام أهلها على الاستسلام[9]...و هكذا...

3. يلاحظ أيضا أنه لم يرد أي ذكر في التشوف لما يسمى بالقبائل الموحدية السابقة المؤسسة وعلى رأسها قبائل هَرْغَة و هَنْتَاتَة وتِنْمَلّل وكذا گَدْمِيوَة وگَنْفِيسَة مثلا، إلا أن هذا لايعني أبداً أن المؤلف قد تجاهل القبائل المصمودية كلها بدليل أنه يذكر قبائل هَزْرَجَة وهَزْمِيرة ودُكَّالَة وحَاحَة ورَگْرَاگَة على الخصوص. واذا كان ورود

(6) حول ورود هذا الاسم وموقف بعض رجال التصوف من علي بن يوسف، أنظر كتاب **التشوف**، ص 96،119،152.

(7) التشوف. ص 220، وبما أن الشيخ ابا يعزى قد توفي عام 572هـ على عهد أبي يعقوب يوسف بن عبد المومن، فمن الواضح أن الأمر يتعلق بحدث يعود إما الى نفس العهد أو إلى عهد عبد المومن قبله . ولعل وقوعه في الصدر الأول من أيام الدولة الموحدية -- وبمبادرة من عبد المومن هذا - يكون أقرب إلى طبيعة الأشياء.

(8) **نفس المصدر**، ص 319، وواضح من خلال تاريخ وفاة ابي مدين ان الأمر قد صدر عن ابي يوسف يعقوب المنصور الموحدي. حول أمر مماثل بإشخاص أبي إبراهيم بن عبد الصمد الصنهاجي من لدن المنصور ايضا دون ان يذكر اسمه في التشوف بالطبع ، أنظر **التشوف** ، ص 331.

(9) **نفس المصدر**، ص 149.

أسماء القبائل – أو عدم ورودها – مرتبطا بتوفر هذه القبائل – أو عدم توفرها – على أولياء يذكرون، فالملاحظ أيضا أن القبائل المصمودية المنصوص عليها في التشوف قد عُرفت منذ أول أمر الموحدين بتقاعسها أو ترددها أو معارضتها العنيدة لابن تومرت وخليفته ثم للنظام القائم فيما بعد.

وقبل أن نعود إلى هذه النقطة من زاوية أخرى سوف نتعرض قريبا إليها، يمكن أن نحتفظ الآن بكثرة ورود لفظ "المصامدة" وتمييزه عن لفظ غائب جرت العادة بالاستعاضة عنه به في النصوص الوسيطية نفسها هو لفظ "الموحدين"[10].

4. عندما يلجأ صاحب "التشوف" إلى استعمال لفظ "المصامدة" بدون تخصيص للقبيل، يلاحظ أن الكلمة تأتي مقرونة في الغالب بظاهرة الوعظ أو الانتساب إلى العلم أو التصوف والولاء. وهكذا فالمصامدة منذ القديم قد اعتادوا أن يزوروا واجّاجْ بن زَلوٌ اللمَّطي المشهور، فـ"يتبركون بدعائه وإن أصابهم قحط استسقوا به"[11]. وأبو وَلْجُوط المتوفى سنة 608 هجرية قد توخى الفعالية تجاوبا مع قومه "برباط عقبة من بلد نفيس "فتكلم" مع المصامدة بلسانهم ووعظهم موعظة بليغة وزهدهم في الدنيا". كما أن وليا آخر من نفس الفترة – واسمه أبو وَيْعزان يْبريدن الأيلاني القدار[12]– كان يقول: "في المصامدة سبعة وعشرين وليا يخترقون الهواء وفيهم أربعة عشرة امرأة.. "يخص بالذكر من بينهن عجوزا من بلد أيلان وأخرى من بلد هسكورة[13]. أما أبو عبد الله محمد بن ياسين – وهو "فقيه المصامدة الآن ومفتيهم" على حد تعبير صاحب "التشوف"، فقد أخذ عن أبي محمد (يرزْجان) بن محمد الجزولي "وكان عالما عاملا فاضلا ... صحب الإمام أبا بكر ابن العربي، وكان بصيرا

(10) اشتهرت دولة الموحدين بدولة المصامدة أو دولة بني عبد المومن منذ وقت باكر جدا حسبما يبدو : انظر ما كتبه المراكشي في المعجب قبل سقوط هذه الدولة بزهاء نصف قرن من الزمن (المعجب، ص 3) وانظر أثر هذه الظاهرة في التصنيف الذي تبناه ابن خلدون في كتاب العبر، طبعة بيروت 1959، المجلد السادس، ص 460 وما بعدها.

(11) التشوف، ص 89.

(12) حول ابي ولجوط، نفس المصدر، ص 401، وحول أبي وَيْعزان، ص 431.

(13) المصدر نفسه، ص 387.

بمذهب مالك بن أنس [14]. بمعنى أن التلميذ قد اقتبس سلوكه عن الشيخ ولاشك فجمع مثله بين الطريقة والتمذهب بالمذهب المالكي فكان بذلك فقيها مفتيا معترفا به من طرف قومه في عصر المؤلّف.

ومادام المذهب المالكي قد ذكر بمناسبة "فقيه المصامدة" هذا، فلنضف أن هناك في التشوف أخبارا متفرقة توحي باهتمام المتصوفة بتدارسه والانكباب على بعض أمهات كتبه رغم الحظر الرسمي. فهذا أبو وكيل ميمون الوريكي "كان من العلماء العارفين بمذهب مالك بن أنس رحمه الله"، إلى درجة أن أحدهم عند موته قد رأى قائلا يقول في المنام: "مات مالك بن أنس" [15]. وفي إطار ترجمة أبي حفص عمر بن هارون المديدي المعاصر للمنصور الموحدي - زعيم إحراق كتب المذهب كما هو معروف -، تذكر الرواية أن أحد المتصوفة قد زار الزاهد بخلوته المشهورة " ومعه مخلاة فيها موطأ مالك بن أنس رحمه الله" - والترحُّم مثبت في النص هنا كما في الحالة السابقة - فأدرك أبو حفص وجود الكتاب المذكور في المخلاة عن طريق المكاشفة حسبما يفهم من كلام الزائر عندما لمح إليه المُزار في معرض المذاكرة إذ أقسم قائلا: "أحق ما قرئ من كتاب الله عز وجل والذي في مخلاتك" [16]. ويمكن أن يضاف على هامش نفس الرواية أن التحوط من طرف الرجلين في مثل هذا المقام رغم اختلائهما المبدئي ببعضهما قد يدل على إسراف الحكام في التشدد والمضايقة كما قد يدل على إغراق المتصوفة في الحذر رغم ما قد يفهم من التواطؤ الضمني القائم بينهم على ما يبدو حول موضوع المضايقة الرسمية للمذهب وكتاباته بوجه عام. وعلاوة على كل هذا فالملاحظ أن المد "المذهبي" المتستر حتى عصر المنصور قد أفصح عن نفسه بالنسبة للجيل الموالي وإبان فترة تأليف **التشوف** بالذات. بدليل أن التادلي قد أعرب نوعا ما عن طويته المذهبية في صدر الكتاب من خلال أبيات تضع مجموع أئمة المذاهب السنية الكبرى ضمن قائمة الزهاد وفي مقدمتهم الإمام مالك بن أنس. تقول

(14) نفس المصدر، ص 115 و 267.

(15) التشوف، ص 193.

(16) التشوف، ص 343. وحول ما امتازت به سياسة المنصور من تشدد إزاء المذهب المالكي، أنظر الشهادة الشخصية التي أوردها المراكشي في المعجب، ص 278 - 279.

الأبيات متوجهة إلى المريد "المتشوف":

بمن اقتديت وفي الصحابة كثرة | ما منهم إلا تقي ناسك
والتابعون الراشدون وكلهم | عما يقود له الهوى متماسك
والشافعي على الطريق وأحمد | وأبو حنيفة قبل ذاك ومالك[17]

وهكذا - وانطلاقا من مثل هذ التقرير بالضبط - يمكن أن نتساءل عن علاقة كل البصمات الموحية السابقة التي قد تندرج في شبه مسلسل خفي بطيء بتبرؤ المامون العلني "المفاجئ" من عقيدة إمام الموحدين من جهة. ومن جهة أخرى فإن نفس التلميحات السريعة المتناثرة المغلّفة من شأنها أن تساعد على توطين تفتح الخليفة المرتضى على المذهب المالكي في منتصف القرن السابع. وبما أن هذا التفتح النسبي نفسه قد تزامن مع بداية تبني الخصم المريني المتطلع للقضية المالكية حسبما يبدو، فلعل من المفيد أن تُربط هذه الحلقات ببعضها انطلاقا من واقع الدولة الموحدية ومحيطها البشري - الثقافي وظرفيتها العامة المتطورة[18]. وبما أننا سوف نقتصر هنا على تتبع الآثار التي قد تكشف عن بعض المنطلقات النائية لهذا المسلسل كله، فلنحتفظ مما سبق بأن كتاب التشوف قد يدور في العمق ومن عدة زوايا حول ما يمكن أن يسمى ولو مؤقتا ب "قضية المصامدة". ذلك أنه يسلط الضوء بالأساس - وإن كان بلباقة واحتياط - على المصامدة وكأنهم يمثلون المجموعة - المرجع. وهو بتغييبه للعقيدة الموحدية وأهلها يتقدم وكأنه يبرئ ساحة "المرجع" من شوائب "البدعة" الحاكمة ويقصي الحكام بالتالي عن الأصل المشترك الذي ينتسب إليه إمامهم "المهدي" غير المذكور في النص كما سبقت الإشارة. ثم إنه باعتنائه البالغ بالقبائل المصمودية غير الموحدية وإغفاله المطلق للموحدية منها قد يبدو من جهة أخرى وكأنه يلوح "عَلَنِيا" بإدانة فصائل شذت عن الأصل فأصبحت منبوذة من طرف النخبة على الأقل.

واعتبارا لكل هذا فإن **التشوف** فيما يبدو خطاب ملتزم باختيار خلفي "ثقافي" عام يوجه محتواه المنقبي الصوفي "المحايد" في ظاهر الأمر. واختياره الخلفي هذا قد

(17) التشوف، ص 39.
(18) حول أبرز جوانب هذا التطور، انظر 279 - 271 M. Kably, *op. cit*

يكشف في الواقع عن تصنيف بشري اجتماعي جديد يبدو أنه قد أصبح يعتمد النحلة بجانب العرق أو أكثر من العرق كما هو واضح. من هنا أتى الإلحاح على القبائل المتبنية للزهد ورجال التصوف دون غيرها في التاليف. ومن هنا أتى التجاهل والتهميش "للمبتدعة" المتغلبين مع تقديم بقية المصامدة الآخرين كمجموعة بشرية متجانسة من حيث المبدأ والسلوك.

5. مما يؤكد هذه النزعة ويدعم رسوخها في المحيط الذهني للمؤلف أن هنالك مجموعة من التراجم المتصدرة للكتاب قد أحالت على نفس المرجع الزمني من خلال نفس العبارات الموطِّنة التي تتكرر بشكل يثير الانتباه. ولكي يتضح وجه الفائدة من هذه الملاحظة التي سوف نقف عندها، ربما كان من الأنسب أن نشير إلى أن التادلي قد رتب مجموع تراجم التشوف ترتيبا زمنيا يعتمد تاريخ الوفاة، إن كان معروفا، حسب العقود على الأقل إن لم يكن دائما حسب السنين. أما بالنسبة لما يقرب من الخمسين ترجمة الأولى – وهي تتعلق بأقدم الأولياء والمتصوفة بالمنطقة بالطبع –، فالملاحظ أن العقد البارز الذي يتكرر بانتظام هو العقد الرابع من القرن السادس الهجري، وذلك بواسطة صيغ وقوالب كهذه:

– مات قبل الأربعين وخمسمائة (تراجم رقم 33، 35، 38، 48).
– مات في حدود الأربعين وخمسمائة (ترجمة رقم 36).
– مات في أعوام الأربعين (ترجمة رقم 42)
– قدم مراكش بعد عام أحد وأربعين وخمسمائة (ترجمة رقم 77، ص251)

هذ إذا اضطر المؤلف أو رواته الى التعميم. أما إذا أمكن الضبط والتدقيق، فالتواريخ تتجه نفس الاتجاه الترتيبي وإن ابتعدت عن حد الأربعين أحيانا فتقدمت عنه أو تأخرت بما لا يتعدى أربع سنوات على الأكثر كان يقال عن هذا المتصوف إنه مات عام سبعة وثلاثين وخمسمائة (ترجمة 19) أو عن ذاك إنه توفي عام ستة وثلاثين وخمسمائة (ترجمة 25) أو عن الآخر إنه دفن يوم الجمعة الثالث والعشرين من صفر

سنة [سبع] وثلاثين وخمسمائة (ترجمة 18) أو عن الرابع إنه مات عام أربعين وخمسمائة (ترجمة 32، 37) أو عن هذا الآخر أو غيره إنه لقي ربه عام اثنتين وأربعين وخمسمائة مع ذكر الشهر أو إغفاله (تراجم 28، 39، 40) وهكذا . . .

وبالتالي ، أفلا يجوز لنا أن نتساءل عن السر في هذا الإلحاح من طرف الروايات المتواترة أو من طرف مدونها ومؤلف كتاب التشوف على سنة "الأربعين" أو ما قاربها بوجه عام ؟ ألا يمكن أن نقرأ في كل هذا – وبخاصة في الصيغ اللامحددة التي تنص على "أعوام" أو "حدود" أو " ماقبل" الأربعين وخمسمائة – نوعا من الإيحاء المضمر بأسبقية انتشار ظاهرة التصوف بين المصامدة وتقدمه على غزو دعوة "التوحيد" وقيام دولتها رسمياً باحتلال مراكش سنة 541هـ؟ وإذا صحت هذه القراءة الواردة شكلا ومضموناً من وجهة نظرنا، أفلا يمكن أن يكون القصد المتوخى أن الأصل عند المصامدة هو الزهد والورع وصحة الإيمان بعكس ما يمكن أن يكون قد التصق باسمهم واسم عصبيتهم كلها من "شوائب" لم تَدن بها إلا القبائل المتغلبة وفئة الحكام ؟ بجانب كل القرائن المتقدمة التي قد تبرر هذا النوع من التساؤل ولاشك، هنالك كلمة تتبنى الدفاع صراحة عن حسن سليقة القوم نجدها ضمن ترجمة أحد كبار المشايخ في عصر التادلي نفسه. فلقد حاول هذا المتصوف – واسمه أبو وُزَّاغَارْ – أن ينتحل بعض العذر "لجماعة من مريدي المصامدة" كانوا "يرفعون أصواتهم بالدعاء" غير بعيد منه وهو جالس مع جملة من أصحابه برباط شاكر فقال ما معناه بلغتهم ولغته: "ينبغي أن لا يُنْكَرَ عليهم لأنهم أهل نيات وجد وصدق"[19]. وبما أن أبو وُزَّاغَارْ هذا قد توفي على ما قيل " عام ثلاثة وستمائة" ، فالظاهر أنه قد كشف من خلال وصفه الدفاعي لتدين المريدين من المصامدة عما يشبه تلك الحساسية التي تقف وراء تحرير نص معاصر أو شبه معاصر ككتاب التشوف. ولعل من الواضح من جهة أخرى أن نفس الحساسية المشتركة قد قامت هنا وهناك على التعاطف مع جمهور المصامدة وبسطائهم من المغلَّبين فاعتمدت بالتالي أن تنزههم عن عقيدة المتغلِّب وتعيد لهم بذلك بعض الاعتبار.

* * *

(19) التشوف، ص 394.

وهكذا يتبين أن مشروع التشوف قد ارتبط ضمنيا بعكس ما تهدف إليه أغلب الكتابات السردية من تعزيز دور الحاكم وتبرير حضوره الفعلي باسم المشروعية أي في الواقع باسم المبدإ والدين. فالسلطة هنا غائبة إلا من خلال بعض ظلالها المعتّمة كما المحنا. وبديهي أن غيابها "المنهجي" معناه التحفظ على مستوى الشكل إن لم يكن على مستوى العمق والاقتناع. وبما أن الأضواء كلها أو جلها قد سلطت أساسا على الحيز غير الحاكم من مجموع عصبية المصامدة، فلعل أقرب النتائج أن أصبح الهامش مركزا داخل التشوف والعكس بالعكس. واذا اعتبرنا أن مشروع التشوف هذا قد ارتبط من جهة أخرى بما يشبه الحساسية الجماعية المكبوتة المتفجرة في نفس الآن، أفلا يمكن الجمع في النهاية بين هذا النوع من الحساسية وحيزه المذكور لنتلمس رغبتها أو رغبة أهلها في التموقع من وضع غامض متأزم يدعو إلى التوضيح ورفع اللبس والإنصاف؟

ذلك أن هذا الوضع في الوقت ذاته وضع قائم. ومعلوم أن هوية المحكوم في هذه الحالة قد تتعرض بشكل أو بآخر إلى الضغط الرامي إلى المصادرة والإدماج. أما إذا اشترك المحكوم "إثنيا" مع الحاكم في العصبية الرافدة للجهاز المسيطر، فواضح أن وضعيته سوف تزداد تعقيدا بسبب الأحكام "المورّطة" الصادرة عن "الغير". لذا فإن مهمة الإنصاف ضمن سياق "التشوف" قد تعني التمييز بين الطرفين وفصلهما عن بعضهما بالدرجة الأولى. وبالتالي فهي لا تقف عند مجرد إبراز ظاهرة محددة" مقابل ظاهرة أخرى"[20] وانما تعتمد من وجهة نظرنا كل الأضداد الممكنة قصد تأصيل هوية جماعية متميزة قد تكون مهددة بـ"الاحتواء" من طرف الحكام ومعرضة من جهة أخرى للتشويه والقدح من طرف الرأي العام ولاشك.

(20) ما بين المزدوجتين ماخوذ مما ذهب إليه الأستاذ أحمد التوفيق في مقدمة تحقيقه، ص 14.

لذا فإن "الإنصاف" من هذه الزاوية لايعني بالدرجة الأولى – وعند التأمل – إلا رد المثل بالمثل. فكما أنه قد سبق للحكم أن اعتمد معطى العقيدة في تصنيفه لمجمل الأهالي بالمغرب فلم يتردد في إقصاء نسبة هامة من المصامدة أنفسهم بمجرد قيامه[21]، فالظاهر أن تياراً معاكسا قد عمد من جهته إلى إقصاء مجمل "الموحدين" بدورهم عن عصبية "الإمام" المؤسس انطلاقا من معطى عقائدي آخر مخالف بالطبع. على أن الرغبة في الإنصاف بهذه الكيفية قد تعني من زاوية أخرى أن "شعبية" الحكم الموحدي القائم لم تكن ترقى في الواقع اليومي إلى المستوى المرموق الذي ظلت تلهج به الإسطوغرافية الرسمية ثم رددت صداه الألسنة والأقلام بصفة شبه آلية إلى اليوم[22]. وأكثر من هذا فإن نفس الرغبة قد تعني أن لم يكن للمصامدة "المبعدين" قِبَلٌ بتحمل تبعات "الشبهة الإثنية" وما اتصل بها من الردود الموجهة ضد "الميز" السافر الذي كان يجري عليهم كغيرهم ممن كانوا يحشرونهم لأول وهلة مع بني عمومتهم من الحكام.

وحتى تندرج كل هذه الاستقراءات ضمن إطارها الحدثي الجامع بينها، يجب أن نذكر بما هو معروف عن سياسة "الفتح" وماتلا "الفتح" أيام الموحدين. وبما أن هذه السياسة كغيرها قد عرفت عدة مراحل متطورة لايمكن أن نتناولها الآن، فلسوف نكتفي بالإحالة هنا على المواصفات المميزة التي ارتبطت بها في الذهنية المعاصرة حسبما وصلنا:

1. لعل من أبرز الصفات التي ترتبط بالنظام الموحدي كإطار مجتمعي عام أن تم التركيز أساسا على التصنيف والتراتب. فكما أن المجتمع الحاكم قد انصاع هو نفسه

(21) انظر أدناه، ص 38–39 .

(22) من الملاحظ فعلا أن جل المصادر الروائية – وعلى رأسها مصادر الخصم المريني – قد حرصت دائما على الاعتناء بالمظاهر المتصلة بعظمة الخلافة الموحدية و"شعبيتها" و"مجدها التليد". اما الإعجاب بمنجزات نفس الخلافة، فيبدو أنه قد غطى معظم سلبيات النظام الموحدي في الأدب التاريخي المعاصر كذلك: انظر على سبيل المثال مجمل ما رواه ابن أبي زرع وابن خلدون عن عهود الخلفاء الأوائل على الخصوص. ويمكن التساؤل عن تاثير هذا الموقف التقليدي في منظور المحدثين انطلاقا من الأستاذ جوليان إلى الأستاذ العروي ومرورا بكل من تراس وهويسي ميراندا ومحمد عبد الله عنان وغيرهم كثير.

لضوابط معينة تحدد المقامات والمراتب ضمن تخطيط هرمي محبوك متشدد، فالملاحظ من جهة أخرى أن هنالك سدا منيعا بين هذا المجتمع بمختلف مكوناته وبين المجتمع المحكوم. من هنا فإن الفوارق الضمنية بين مختلف المجموعات المسيطرة لم تكن بشيء أمام الخط الفاصل بين أدناها وبين سواد السكان. ذلك أن هذا الخط في الواقع ركن من أركان المنظومة التومرتية التي تربط وضع كل من الفرد والجماعة بالاعتراف بمهدوية "الإمام" ومناصرته أو مناصرة "حزبه" على الأقل. على أنه لو لم يترتب عن هذا الموقف إلا نوعا من التمايز المذهبي – العقائدي لَعُدَّ الأمر من الهينات المعتادة ولكنه قد أفضى عمليا إلى مالا مفر من تسميته بالميز "الفاشي" والتضييق المتعصب على الضمائر. بمعنى أن الحكم قد ارتأى منذ أول أمره أن يجعل من مجموع العناصر المتساكنة بالمجال الموحدي صنفين اثنين أحدهما "مومن" "موحِّد" ينتمي الى الأقلية السائدة من "أهل التوحيد" والآخر "منافق" "مجسم" يكوِّن البقية الموسومة طبعا بـ"الشرك والتخليط" وبالتالي بالكفر الصريح[23].

2 . قبل ترجمة هذا الجانب من التصور التومرتي إلى الواقع عند قيام الدولة واستتباب الأمر على إثر موت "الإمام"، لم يكن هنالك بد من المرور بما يطلق عليه اسم "الفتح" أو "الافتتاح" من طرف الإسطوغرافية الموالية، أي بمرحلة الغزو وإخضاع المدن والأرياف. وما دام الأمر يتعلق بما اعتبر جهادا في ذهن الغزاة، فلقد كان من الطبيعي أن يصبح المناوئ "عاصيا" أو "مرتدا" حسب الحالات ثم يعامل على أنه كافر يحل ماله وعرضه ودمه[24]. لذا فان انهزام أهل وهران مثلا قد أدى الى أن حكم "عبد المومن قبحه الله بقتلهم واستئصلوا عن آخرهم.. وذلك يوم عيد الفطر من سنة

(23) في المقابل، يلاحظ ان الموحدين قد اعتبروا من جهتهم "خوارج" أو "خارجيون" اثناء هذه الفترة وبعدها من طرف "الرأي العام" المناهض: انظر البيذق، كتاب أخبار المهدي بن تومرت وابتداء دولة الموحدين، باريز، 1928، ص 99؛ ابن غازي، الروض الهتون في أخبار مكناسة الزيتون، الرباط، 1964، ص 15 وايضا الونشريسي، المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوي أهل افريقية والاندلس والمغرب، الرباط – بيروت، 1981، المجلد الثاني، 453، 461.

(24) حول هذا السلوك، يرجع إلى أقرب الروايات إلى الأحداث وقد أوردها بالاخص كل من البيذق، المصدر السابق، ص112-90 وابن عذاري، البيان المغرب، ص 17-25 وصاحب الحلل الموشية في ذكر الأخبار المراكشية، الرباط، 1936، ص 98- 123.

تسع وثلاثين وخمسمائة"[25]. كما أن عدد القتلى قد بلغ بتلمسان "إلى مائة ألف أو أزيد" حسب ابن اليسع المعاصر للأحداث[26] بينما آلت مقاومة أهل مكناسة مع "أول عام خمسة وأربعين وخمسمائة" إلى أن" دخل الموحدون المدينة فسفكوا الدماء وسبوا النساء والذرية واستباحوا الأموال.. وبقيت المدينة خالية إلا من فل الموت قتلا وجوعا..."[27]. أما فيما يتصل بدخول مراكش عاصمة المرابطين، فالمعروف حسب البيذق نفسه أن "الخليفة" قد استعمل "السلاليم للأسوار وقسمها على القبائل فسار الناس لقتالهم فدُخلت بالسيف "وتم التحكم فيها" وبقيت لم يدخلها داخل ولم يخرج منها خارج ثلاثة أيام "إلى أن" ابتيع النساء ورجع كل شيء إلى المخزن. وحينئذ دخل الخليفة ض البلد وقسم أزقتها بالمروس للموحدين"[28] بعد أن كان قد قتل في اليوم الأول وحده "مما صح عند" ابن اليسع من جهة أخرى ما "نيف على سبعين ألف رجل"بعدما "بيع عيال"أهل المدينة "وأولادهم بيع العبيد" على ما ذكر ابن صاحب الصلاة [29] وكأن الديار غير "ديار الإسلام". ولنذكر بهذا الصدد أن المساجد نفسها قد هدمت بعد دخول مراكش بغية "تطهيرها.. لأجل تشريقها وتحريفها عن القبلة وإمالتها إلى المشرق"[30]. وإذا كانت المعابد قد أفلتت من التخريب بفاس إما بسبب بعض التحايل[31] أو لانتصاب قبلة الكثير منها على سمت"جامع الشرفاء الذي أسسه الإمام إدريس بن إدريس ض" ولاشك[32]، فالواقع أنها لم تنج دائما من الانتهاك أثناء

(25) ابن عذاري، نفس المصدر، ص 17.

(26) ذكر ذلك صاحب **الحلل الموشية**، ص 111.

(27) ابن غازي، **نفس المصدر**، ص 23، وانظر أيضا ابن أبي زرع، **الأنيس المطرب بروض القرطاس...**، الرباط 1972، ص191.

(28) البيذق، **نفس المصدر**، ص 103 و 105 - 106.

(29) **الحلل الموشية**، ص 114 و 118.

(30) البيذق، **نفس المصدر**، ص 105.

(31) الجزنائي، **جنى زهرة الآس في بناء مدينة فاس**، الرباط، 1967، ص 68.

(32) راجع **نفس المصدر السابق**، ص 46، 81 - 82 حيث ورد ذكر وقوف أبي يوسف يعقوب المريني عند قضية انحراف قبلة بعض المساجد بفاس وترك ما كان على ما كان للسبب المذكور في المتن.

المطاردة والتفتيش كما يفهم مما روي عرضا في المستفاد ضمن ترجمة الشيخ أبي عبد الله محمد يبقى؛ وقد كان مؤدباً للمؤلف القريب مبدئيا من الأحداث[33].

كيف انعكست هذه الطريقة في "الافتتاح" على أهل الأرياف؟ من الصعب أن نجيب بدقة على مثل هذا السؤال. إلا أن التشنج الذي دأبت عليه العصبيات القبلية في الدفاع عن استقلاليتها قد يدفع تلقائياً إلى القول بتعميم الأسلوب. ومهما يكن من شيء بالنسبة لبقية المناطق، فالثابت أن منطقة قبائل الدير والسهل من مصامدة الجنوب قد عانت كلها الكثير من عمليات "التهدئة" و "الاعتراف" التي نظمها الحكم غداة سقوط الدولة المرابطية. ذلك أن كل هذه القبائل قد "ارتدت" مباشرة بعد احتلال مراكش من طرف الموحدين فعم بذلك "العصيان" كل بلاد رگراگة وحاحة ودكالة ومجموع مجال القبائل البرغواطية المستقرة آنئذ بتامسنا[34]. وعندما ألحقت بعض الهزائم بالبعثات العسكرية الأولى لم يكن إلا أن صدر الأمر باجتماع " المحلات على عون الله وتوفيقه فقلع الخليفة إلى دكالة..، ورأت دُكَّالة مالم تقدر عليه .. "[35] فـ"ألجأهم السيف إلى البحر فقُتِل أكثرهم في الماء وأخذت إبلهم وغنمهم وأموالهم وسبي أولادهم وانتهى البيع فيهم إلى بيع المرأة بدرهم والغلام بنصف درهم". أما رگراگة ، فلقد "بُدِّد شملهم ووحِّدوا" كما "وحّد برغواطة"[37] على إثرهم بعد أن كانت بين الخليفة الموحدي" وبينهم حروب عظيمة هزم فيها عبد المومن " حسب رواية ابن أبي زرع. ولم يلبث نفس الخليفة أن استرد نفَسه فيما يبدو فكانت الكرة على البرغواطيين "فأجال فيهم السيف ولم يبق منهم إلا من لم يبلغ الحُلُم.. "[38]. وأخيراً

(33) نحيل هنا على النسخة المصورة من مخطوط كتاب " **المستفاد في ذكر الصالحين والعباد بمدينة فاس وما يليها من البلاد**" لأبي عبد الله التميمي، وهي نسخة تفضل الأستاذ أحمد التوفيق مشكورا فأعارني إياها بمناسبة تهيئ هذا البحث.. ، الترجمة الثامنة، ص 33 ـ 36 ، خاصة ص 34.

(34) مما لاشك فيه أن الحزازات المترتبة عن هذا السلوك قد لعبت دورها في تقوية التنافر الملحوظ اثناء الفترة الموحدية كلها بين هذه القبائل المصمودية وبين مصامدة الجبل المتغلبين كما انعكس ذلك في كتاب **التشوف** نفسه، أنظر أعلاه ، ص 27-31.

(35) البيذق ، **نفس المصدر** ، ص 108 ـ 109 ؛ ابن خلدون، كتاب **العبر**، بيروت، 1959، المجلد السادس، ص 460 ـ 462.

(36) **الحلل الموشية**، ص 121.

(37) البيذق، **نفس المصدر** ، ص 109.

(38) ابن ابي زرع، **المصدر السابق**، ص 190 ـ 191.

وبعد كل هذا نظمت عمليات التصفية عبر مختلف أنحاء البلاد بغية تثبيت الوضع الجديد فتم بذلك "الاعتراف بحمد الله وعونه... في عام أربعة وأربعين وخمسمائة" (39).

3. من هنا جاءت "طرافة" الوضع المترتب عن قيام الحكم الجديد بالنسبة لكل من "الرعية" وأملاك "الرعية" التي لم تكن تسمى في الواقع بهذا الاسم حسبما يبدو. ذلك أن الحكم الجديد قد اعتبر أن بلاد المغرب الأقصى قد فتحت عنوة في جملتها فلم يتردد في الاستحواذ "شرعا" على الأراضي الفلاحية بمختلف أصنافها ثم تعامل مع المالك الأصلي بمثل ما تعامل به الفتح الإسلامي مع المغلوب من "أهل الذمة" أو أشد بكثير في بعض الأحيان. وهكذا تم "التنازل" للأهالي عن مجرد حق الاستغلال مقابل ما أصبح يسمى في الفترة الموحدية بالخراج أو ما جاوز الخراج الاعتيادي كلما تعلق الأمر بقدماء "المتنطعين" أثناء الغزو وأيام "الردة" ولاشك. بشهادة أن النصوص القديمة التي اختصرها ابن غازي أو اقتبس عنها بالنسبة للأراضي المستغلَّة بمكناسة تشير إلى أنه قد "تملك الموحدون البلاد والأموال، **وصار الناس عُمَّاراً في أملاكهم**، يؤخذ منهم نصف الفواكه الصيفية والخريفية وثلثا غلة الزيتون" ثم تذكر أنهم "قوطعوا بعد ذلك على الفواكه وخفف عليهم في شركة الزيتون" بسبب "فرار الناس عنها" من جراء "الجور وتركها حتى تبورت" (40). كما أن صاحب "التشوف" قد أورد من جهته خبرا

(39) حول هذه العمليات، أنظر البيذق، **المصدر السابق**، ص 110 - 112.

(40) ابن غازي، **المصدر نفسه**، ص 23 ـ 24 ، مع إضافة ما اثبته المؤلف في نفس السياق بصدد أسلوب تعامل الموحدين الاوائل مع أهل زرهون عندما خفوا لمناصرتهم أثناء حصار مدينة مكناسة "فكانوا بسبب سبقهم أحرارا من المغارم ، كتب لهم [عبد المومن] بذلك صكوكا كانت بأيديهم، ولم يتعرض لاموالهم كما فعل بالأملاك التي اخذت عنوة، لكنهم كلفوا آخراً من الكلف الطارئة ما لم يكن بحمله طاقة ..." ص 19.

وتجدر الإشارة من جهة اخرى الى أن صاحب الاستبصار قد سجل عدم استغلال الأراضي الفلاحية بمكناسة سنة 587هـ عندما لاحظ بصددها أنها "من البلاد العتيقة لو كان بها خدمة لغلاتها..." وبالتالي فان التعديل المشار إليه في كلام ابن غازي بالنسبة للسياسة الموحدية إزاء المزارعين قد أتى متاخرا ولاشك عن هذه السنة وقبل وفاة المنصور سنة 595هـ في الغالب، أنظر كتاب **الاستبصار في عجائب الأمصار**. الدار البيضاء، 1985، ص 188.

صادرا عن جد أحد رواته حيث نقل عنه قوله: "كان لي كرم بسلا، فلما طاب عنبه خرج العامل لبيعه **فأردت أن أشتري النصف الذي يبيعه العامل** وأتولاه ليتفكه فيه أولادي.. فخرجت... وخرج أهل البلد للمزايدة"[41]. أما فيما عدا مثل هذه الحالات، فالظاهر أن القاعدة المطردة تتلخص حسبما يستفاد من بعض النصوص المنقبية في "استئجار" الارض من "العامل" المكلف بجمع الجبايا وجنوح الدولة إلى الزيادة في "الخراج" مع قيام "نظار في أمر الخراج" بتتبع مختلف الحالات والتقدم عند الاقتضاء بطلب "ظهير ممن له الامر باسقاط ذلك" على من يستحقه بحيث "لا يرجع ما ينوبه على أحد" من قومه وكأن قيمة مجموع "الخراج" مقدرة باعتبار الجهة والجماعة بقدر ما هي محددة باعتبار القطعة أو الفرد المستفيد كشخص[42]. ومعلوم أن العقوبة عند تخلي الجماعة أو انعدام "الشفاعة" قد تنزل بهذا المستفيد وحده عند تعذر الأداء كما يستنبط مما ذكره التادلي عن "**رجل محبوس في مال كثير من الخراج**" قد أطلق سراحه فلم يعد العامل الى مطالبته "بشيء من ذلك ولا غيره ولا تعرض إليه أحد" بعدما "تاب" بالسجن على يد أحد الأولياء وشملته "بركته"[43].

والحاصل من كل هذه الجزئيات أن حق الملكية في النظام الموحدي قد كان موقوفا على الجهاز الحاكم ومن إليه من موحدي مصامدة الجبل بالدرجة الأولى. أما معظم بقية الأهالي، فالغالب أن هذا الحق قد انتزع منهم حسبما يبدو لأنهم لم يكونوا مغلَّبين فحسب ولكنهم كانوا إلى ذلك "كفارا" صرحاء فتنزلوا منزلة الأسرى واعتبروا مجرد عبيد من الناحية الرسمية وعلى مختلف الواجهات. وحتى يبرز هذا الوضع الجديد الذي سوف يتجدر منذ الآن بالمغرب الأقصى ليتخذ أشكالا متباينة فيما بعد، سوف نحاول أن نقف عند بعض اللحظات المعبرة من تاريخ الفترة الطويلة التي تهمنا. فهنالك إشارة تذكر كلحظة من أولى اللحظات أنه كان لعبد المومن بن علي أخ يدعى إبراهيم قتله أحد أبناء "الجماعة" من بين كبار أصحاب المهدي بن تومرت أثناء "الحملة

(41) ابن الزيات، **التشوف**، ص 212.
(42) التميمي، **المستفاد**، الترجمة السابعة، ص 32 - 33
(43) ابن الزيات ، **نفس المصدر**، ص 355.

الكبرى" وقبيل قيام الدولة نفسها. وعندما هَمَّ خليفة "الإمام" بتطبيق الشريعة والاقتصاص لأخيه وقف سائل يسأله: "ألم يقل المهدي **بأن أهل الجماعة وصبيانهم عبيدُهم كل من في الدنيا؟**" فكانت النتيجة أن "صمت عند ذلك الخليفة ض"[44] ورضخ للأمر الواقع. واللحظة الثانية أبسط من الأولى ومتأخرة عليها بنحو قرن من الزمن. كانت الدولة الموحدية تصارع آنئذ عدة قوى سياسية وقبلية بالمنطقة. وحدث أن أدت مدينة مكناسة بيعتها للحفصيين بتونس في منتصف سنة ثلاث وأربعين وستمائة ثم لم يلبث أهلها أن ارتأوا العودة مع نهاية السنة نفسها إلى الاعتراف بخليفة مراكش فوجهوا إلى السعيد بن المامون كتابا ذكر في مطلعه "أن **العبيد** من أهل مكناسة قد اجتمعوا ووقفوا موقف الاستكانة والمذلة وقرعوا سن الندم على ما صدر منهم من زلة..."[45]. على أننا نسجل تسليما سلبيا مماثلا من طرف نفس السكان بوضعيتهم كعبيد عندما استنصروا بالخليفة المامون على بعض قبائل فازاز المجاورة سنة تسع وعشرين وستمائة فذكروا أن "**العبيد** أيدكم الله هالكون لا محالة.." قبل أن يضيف كاتبهم: "رفع هذه الشكوى إلى المكان الامامي الأعلى - أدام الله أيامه... - **عبيدُه** المستجيرين بعدله أهل مكناسة..."[46]. أما اللحظة الأخيرة فأعم من سابقتها وتقع زمنيا بينها وبين الأولى. وخلاصتها أن يعقوب المنصور قد أقام حد السُّكر على شيخ أندلسي الأصل من أكبر علماء مجلسه وأكثرهم ميلا إلى القدح في تجاوزات السلطة بوجه عام. وبعدما وطن ابن عبد الملك المراكشي صدور أمر إقامة الحد على أبي العباس أحمد بن يحيى بن أحمد بن سعود العبدري هذا وأخذ في وصف تنفيذه بمحضر الخليفة كتب: "ولما بلغ جالده أربعين جلدة أشار اليه أبو العباس بأن يكف وابتدر لباس ثيابه وقال للمنصور: "**أنا أحد عبدانكم** ولا يجب علي سوى أربعين جلدة منتهى حد العبد" فقبل ذلك المنصور منه على علمه بما في طيه من التنكيت عليه" وكأنه قد اضطر إلى الحفاظ على "المظاهر". ولكي يتضح وجه الإحراج بالنسبة للخليفة ووجه التَّحايل أو "التنكيت" من طرف من أقيم عليه الحد، ربما كان

(44) البيذق، **نفس المصدر**، ص 93.
(45) ابن عذاري ، **البيان المغرب**، ص 379.
(46) ابن عذاري ، **نفس المصدر**، ص 280.

من المستحسن أن نردف الخبر بالتعليق المتصل به والمقتبس رأسا من روح "الوضع السائد" ولاشك؛ يقول ابن عبد الملك في هذا التعليق: "وإنما أشار بذلك أبو العباس إلى معتقد آل عبد المومن وطائفتهم **قديما وحديثا** أن كل من خرج عن قبائلهم المعتقدة هداية مهديهم وعصمته **فهم عبيد لهم أرقاء**"(47).

* * *

ما العلاقة بين كل هذا وبين التشوف كخطاب منقبي لا يطمح حسب مؤلفه إلى أكثر من ذكر "ما خفي عن كثير" من أخبار "من كان بحضرة مراكش من الصالحين ومن قدمها من أكابر الفضلاء" مع إضافة "من كان من أعمالها وما اتصل بها من أهل هذه العدوة الدنيا"(48)؟ لو اقتصرنا على تأمل الدافع المحرك المنصوص عليه هنا مع اعتبار المجال المركزي الملتصق به لاعتبرنا أن مشروع التشوف يتلخص بالنسبة لصاحبه في التعريف عمليا بما يجهله الكثير عن صلحاء العاصمة الموحدية نفسها ومتصوفة الجنوب بالدرجة الأولى. ولو انطلقتا من هذه المقولة العامة لنجيب على السؤال المطروح للمسنا بالبداهة أو شبهها أن هنالك ارتباطا ضمنيا بين هذا المشروع وما استعرضناه حتى الآن من عناصر مؤطرة ومضمرات. أما إذا تذكرنا أن لكل خطاب ظرفية تراكمية تحدد كلا من اختياره البارز واتجاهاته الفرعية الكمينة أمكننا أن نرد

(47) ابن عبد الملك المراكشي، *الذيل والتكملة لكتابي الموصول والصلة*، السفر الأول، القسم الثاني، بيروت، د. ت.، ص 565 - 566. ومعلوم أن العبودية التي فرضت من هذه الناحية المذهبية على الأهالي لم تكن لتحول بين هؤلاء وبين استرقاق الغير بالطرق التقليدية المسموح بها (أنظر **التشوف** ص 442 مثلا). أما المخزن الموحدي فقد كان له أيضا عبيده منذ أول الأمر بهذا المعنى الثاني (البذدق، **المصدر نفسه**، ص 96، **التشوف**، ص، 393).

(48) ابن الزيات، *التشوف*، ص 33، وخلافا لما راج حول رد أسباب تأليف **التشوف** إلى التنافس القائم بين أهل الشمال وأهل الجنوب في مجال الزهد والتصوف (**التشوف مقابل المستفاد**)، يلاحظ أن إدماج مجموع "هذه العدوة الدنيا" ضمن اهتمام ابن الزيات قد لايسمح بهذا التبسيط. وإذا لم يكن بد من الحديث هنا عن التنافس، فقد يكون من الأرجح أنه كان يعني عدوة المغرب الأقصى في ذهن المؤلف وكذا عدوة الأندلس الخاضعة آنئذ لحكم المغاربة. وعلى كل فإنه لايسعنا إلا أن نسجل إلحاح صاحب **التشوف** منذ السطور الأولى على اهتمامه بمتصوفة "أقصى المغرب" كله (ص 37). وإذا ما اعتبرنا ظهور نوع من الوعي بالخصوصية لدى المغاربة من خلال المصادر التي تتناول الفترة الموحدية من مختلف جوانبها أمكننا أن ندرج محاولة التادلي ضمن هذا الحوار الموسع بين ضفتي المجاز. على أنه ينبغي تسجيل المأخذ اللطيف الذي افتتح به البادسي مؤلفه فاعترف لصاحب **التشوف** بأنه ذكر جملة من

مجمل روافد "التشوف" إلى ظرفيتين اثنتين متراكبتين: أما الظرفية الأولى فتحتية بطيئة طويلة المدى وتنطلق من سياسة "الفاتح" الموحدي وسلوكه الدموي "الفاشي" لتوظف تعصبه الجذري ودغمائية موقفه الاسترقاقي المتغطرس إزاء كل من لاينتسب لعقيدة "الإمام". وأما الثانية فيبدو أنها نابعة من الشرخ الهائل الذي اعترى الكيان الهرمي الحاكم منذ هزة "العقاب" وما واكبها من قلاقل ومجاعات سبق أن ألمحنا إليها. وبالتالي فإن التشوف من هذه الناحية قد يبدو وكأنه استغل فرصة ظروف آنية متأزمة بالنسبة للحاكم كي يعبر عما أدت إليه أزمة المحكوم منذ عدة أجيال من تقوٍّ التيار الزهدي الراسخ حسب بعض الإشارات بالمنطقة كما أسلفنا. لذا فإن التشوف ليس بمجرد خطاب وعظي يبدأ بالكرامة وينتهي عندها وإنما هو إلى هذا – إن لم يكن فوق هذا – تعبير عن إحساس جماعي مشخَّص و"اختيار – بديل". ولقد حاولنا أن نبرز أن هذا الإحساس منبثق أساسا عن الرغبة في رفع اللبس الموحدي – المصمودي المنبوذ حسب القرائن كلها من طرف غير الموحدين من المصامدة. أما "الاختيار – البديل"، فقد يكون من المستهجن أن نذكر هنا بكل ما هو منبث حوله من معطيات أساسية عبر هذه السطور. يكفي أن نسجل بصدده أنه اختيار يقف والاختيار الموحدي الحاكم على طرفي نقيض. فإذا كان الحكم قد اختار لغة "الميز" والاغتصاب والمصادرة المهمِّشة للأغلبية الساحقة من الأهالي، فلعل مما يفسر الإقبال التلقائي على الرُّبط ومشايخ التصوف من طرف أغلبية نفس الأهالي في التشوف أن النموذج هنا نموذج حي بسيط يتجسد يوميا في تواضع الشيخ وتسامحه وتسويته بين القريب والبعيد وحثه على التضامن والتآخي وحرصه على محاسبة النفس وطيب المكسب والإيثار. في نفس الوقت، وحتى يتوفر عنصر الإجماع "الشعبي" الموحِّد الذي يعتبر ضالة كل الأولياء على اختلاف الأزمنة والثقافات[49] – يبدو أن هذا النموذج قد حاول الانصهار ضمن

صلحاء المغرب بادب بارع..." قبل ان يعيب عليه كونه "بالغ في ذكر المصامدة.. وغفل فيما آثر من الحسن... عن الريف" البادسي، **المقصد الشريف...**، الرباط، 1982، ص 14 – 15.

(49) حول هذا الجانب يمكن الرجوع إلى الدراسات الحديثة الاتية:
Peter Brown: *La société et le sacré dans l'antiquité tardive*, Paris, Seuil, 1982, 259-260; id, *Le culte des saints*; Paris- Cerf, 118-127; R. Pernoud, *Les Saints au Moyen Age*, Paris - Plon, 1984, 260-266; A. Dupront, *Du sacré*, Paris - Gallimard, 1987, notamment 461-466 et 533-537.

تيار "السنة والجماعة" سواء على مستوى "الفقه" أو "الطريقة" كما سبق أن لاحظنا من خلال التقارب البين مع المالكية وعمق الانتساب إلى مدرسة "الإحياء"[50].

ويبقى بعد كل ما سبق أن نعتمد مجموع خطاب التشوف لنبتعد عن خصوصيات الزمن الحاضر والماضي ونبحث عن علاقة المرحلة لتي انعكست فيه إجمالا بما سوف يعقب زوال الدولة الموحدية من تعصب لها أو عليها ضمن التراث الإسطوغرافي المغربي الوسيط. ولربما كان من الأيسر في مرحلة أولى أن نعتمد نفس الخطاب بمختلف لويناته المغيبة وغير المغيَّبة التي وقفنا على بعضها لنقرأ من جديد كل ما وصلنا من أدب "الحضور البربري" القديم المكتوب بالعربية. ذلك أن التشوف في العمق ومن خلال مضمراته قد يعد في نظرنا من أعرق معالم هذا الأدب الخجول المتستر وراء حجب المناقب والفتاوى وسياج التراجم والسرد والرحلات.

(50) حول العلاقة المتوترة بين هذين التيارين بالمغرب قبل قيام الحكم الموحدي، يمكن مراجعة بحثنا حول "رمز الإحياء وقضية الحكم في المغرب الوسيط" ضمن **مراجعات حول المجتمع والثقافة بالمغرب الوسيط**، توبقال، 1987، ص 21- 51، خاصة ص 27 – 33.

حول التحركات البشرية بمجال المغرب الأقصى فيما بين منتصف القرن الثاني عشر ونهاية القرن الثالث عشر للميلاد(*)

لعل من أبرز الثوابت الممتدة عبر تاريخ الرقعة المجالية المعروفة باسم الغرب الإسلامي في العصر الوسيط أن العصر كله عصر تحركات بشرية متقلبة شديدة التنوع. بمعنى أن كل طرف من الأطراف المجالية المكونة لهذه الرقعة المترامية قد تأثر عبر مختلف الحقب الوسيطية بمجموعة من التحركات المتباينة التي همت كلا من الأرياف والمدن والحواضر على السواء. وبما أن المصادر المتوفرة لدينا قد وقفت عند بعض هذه التحركات أكثر بكثير مما وقفت عند بعضها الآخر، فلنقل إنها جميعا قد صُنِّفَت من الزاوية المصدرية صنفين اثنين أبرزهما صنف التحركات الجماعية المكتسحة القائمة على التنافس وما يتبعه من صراع وتحالفات قبلية محدودة أو موسعة. وإذ لم يكن هنالك بد من مسايرة المادة المصدرية في محاولتنا التمهيدية هذه، فلقد كان من المحتم أن نأخذ بتوجهها الغالب فنركّز عند تناول العينة المجالية المحددة هنا على نفس التحركات البارزة المكتسحة دون غيرها من التحركات التحتية التي صُنِّفت في حيز

* تم التقييد في هذا البحث الموسع نسبيا بالعنوان الأصلي والفحوي العام لمساهمتنا في اللقاء العلمي الذي انعقد بمقر مؤسسة الملك عبد العزيز آل سعود للدراسات الإسلامية والعلوم الأنسانية يومي سابع وثامن أبريل 1995 حول موضوع: "جوانب من تاريخ المجال والسكان بالمغرب"، وذلك بتعاون بين هذه المؤسسة ومجموعة البحث في تاريخ المجال والسكان بالمغرب. وقد نشر بمجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، عدد 21، سنة 1996.

آخر رغم أهميتها الخاصة بالنسبة للفترة التي تهمنا ومن بينها حركة بداية النزوح من الأندلس وكذا تلك الهجرة الاستيطانية لفئات معينة من المغاربة في اتجاه الشرق الإسلامي بالإضافة إلى حركة التواصل البشري الدائر حول تجارة الأبيض المتوسط.

ويبدو أن التفاوت المسجل في تعامل الإسطوغرافية الوسيطية المغربية مع مختلف أنواع التحركات البشرية المشار إليها ليس براجع لمجرد الصدفة. ولعل السر في تفضيل الصنف الخاص بالتحركات المدوية الكبرى أنها تحركات جماعية محاربة من جهة، وبالتالي فانها مرتبطة من جهة أخرى بما يمكن أن يسمى بظاهرة الدولة وصيرورة الحكم. وبديهي أن لكل من هاتين الصفتين المتكاملتين بعدا سياسيا عسكريا لايمكن إغفاله على مستوى التدوين وصياغة الصور و البصمات. وبديهي أيضا أن وفرة هذه الصور والبصمات لاتعني ارتفاع نقط الظل بقدر ما تعني ضرورة تطويق هذه النقط بالذات، وذلك بهدف القيام بقراءة أخرى "من الخلف" إن صح التعبير أو من زاوية إضافية غير معتادة على الأقل.

ويجب أن نضيف بالنسبة لما أسميناه في العنوان بالمغرب الأقصى أن هذه التسمية قد أصبحت مشروعة تاريخيا في الفترة المحددة. ذلك أن مجال "المغرب الأقصى" قد أصبح مجالا متميزاً ضمن بقية مجموع المجال الإقليمي المجاور ابتداء مما يعرف بالعصر المرابطي وقبيل فترتنا هذه. بدليل أن عبارة " المغرب الاقصى" قد غدت رائجة مع نهاية هذا العصر المرابطي في منتصف القرن الثاني عشر للميلاد حيث نجدها قد حلت في المصادر محل عبارات أخرى كعبارة " أقصى المغرب" وعبارة " أقصى الغرب" أو " أقصى بلاد المغرب" مثلا. وبما أنه قد سبق أن وقفنا عند هذه النقطة في غير هذا المكان[1]، فلنكتف بالإشارة إلى أن محتوى العبارة المستخدمة لم يكن جغرافيا صرفا وإنما كان جغرافيا – سياسيا – عسكريا في نفس الآن.

(1) سبق أن وقفنا عند جوانب مختلفة من هذه النقطة؛ انظر: محمد القبلي «ملاحظات حول التجارب الوحدوية الوسيطية بالمغرب الوسيط» ضمن مجموعة أبحاث بعنوان: **مراجعات حول المجتمع والثقافة بالمغرب الوسيط**، توبقال 1987، ص 7–20 خاصة 9–12 وأيضا: Mohammed Kably, "Espace et pouvoir au Maroc la fin du Moyen- Age ", in *Revue du Monde musulman et de la Méditerranée*. 1988, 2, pp. 26-37 خاصة ص28-30 . ويمكن الرجوع على سبيل المقارنة إلى مادة "AL - MAGHRIB"، **دائرة المعارف الاسلامية**، الطبعة الفرنسية الثانية ، المجلد الخامس، خاصة الصفحات 1173– 1179 .

ومما نتج عن هذا التداخل السياسي – العسكري – الجغرافي أن الرقعة المجالية التي تنطبق عليها عبارة "المغرب الأقصى" قد تقلصت من جهة الشرق فيما بين منتصف القرن الثاني عشر وبداية القرن الموالي، وذلك من جراء تجاذب التخوم الشرقية بين معسكري بني مرين وبني عبد الواد. وأيا كانت أهمية التقلص أو الامتداد طيلة هذه الحقبة الأولى من التنافس المريني – العبدالوادي المستمر، فالغالب أن النواة المركزية لما عرف آنئذ بمجال المغرب الأقصى قد حددت دائما من جهة الشرق بواسطة الخط التقريبي الواصل بين أراضي ملوية السفلى وبين شرقي أراضي التوات أو ما أسماه ابن خلدون " ببلاد بودة وتمنطيت في قبلة المغرب الأقصى "[2].

وهكذا نكون قد حصرنا دائرة البحث في مجال معين وخصصناه لتحركات بشرية معيّنة في فترة زمنية محددة. ولعل من نافلة القول أن نشير إلى أن الفترة الزمنية التي اخترناها قد سجلت ظهور دولتين اثنتين استقرتا داخل نفس المجال بالدرجة الأولى هما دولة المصامدة الموحدين ودولة زناتة بني مرين. ومعلوم أن بداية هذه الفترة قد اقترنت ببداية استقرار الدولة الأولى بينما اقترنت نهايتها بنهاية استقرار الدولة الثانية. ومعلوم أيضا أن قيام كل دولة يؤول في الواقع إلى انتصار تحرك بشري غالب يرمي إلى اتجاه معين غالب كذلك. ومعنى هذا أن لكل تحرك غالب تحركات مواكبة وأخرى مناوئة أو معارضة قد تختلف أهميتها باختلاف الظرفية والأحوال. على أن الملاحظ بهذا الصدد أن الأبحاث المهتمة بهذه القضايا قد عمدت في الغالب إلى عزل هذه التحركات عن بعضها مع إعطاء نوع من الامتياز لتحركات القبائل العربية الهلالية التي ظهرت لأول مرة بمجال المغرب الأقصى في هذه الفترة بالذات. وبالتالي أفلا يمكن محاولة ربط الصلة بين واقع هذا التحرك العربي الهلالي وواقع غيره من التحركات الأخرى المعاصرة ؟ وبعبارة أدق، ألا يمكن الجمع بين كل مجموعة من التحركات البشرية المتزامنة ضمن إطار حدثي متكامل وربما ضمن منظومة سلوكية خاصة محددة؟

لننطلق من التحركات المتزعمة الغالبة التي أدت إلى قيام كل من دولة الموحدين

(2) ابن خلدون، كتاب العبر، المجلد السادس، بيروت، 1959، ص 198، 201–203.

ودولة بني مرين. ولنحاول أن نتعرف على هذه التحركات البشرية الغالبة بالرجوع إلى مرجعين اثنين يهمان كل تحرك بشري مماثل ويتصل أحدهما بالبواعث المحركة وما يتبعها من حركية خاصة مميزة بينما يتصل المرجع الثاني بنوعية تعامل كل من هذه التحركات المتزعمة الغالبة مع التحركات المنافسة أو المناوئة ومع المحيط البشري بوجه عام. ولربما تبين لنا عند تلمّس مختلف هذه الجوانب أن هنالك نتائج ومضاعفات قد نعود إلى أهمها في مرحلة أخيرة.

المرجع الأول: البواعث والحركية المميزة

لننطلق من المقولة الشائعة التي تربط تجارب الدولة المغربية المتعاقبة كلها بحافز التوسع في اتجاه السهول الأطلسية باعتبار خصبها وتوسطها بين الجبل والبحر. ورغم أهمية العامل التوسعي في حد ذاته كمحفز طبيعي متكرر، إلا أنه لا مانع من التساؤل حول وضعه الدقيق بالنسبة لكل من التجربتين الموحدية والمرينية.

ذلك أن التحرك المريني في أول أمره تحرك رعوي مدفوع بدوافع التوسع المجالي الصرف بعيدا عن كل اعتبار آخر بالرغم مما تدعيه الإسطوغرافية المرينية الرسمية أو الشبيهة بالرسمية . بدليل أن القبائل المرينية التي دأبت على التنقل بين وادي ملوية وبلاد الواحات لم تتردد بتاتا في استغلال أول ثغرة ظهرت في صرح الدولة الموحدية الحاكمة غداة انكسار جيشها بوقعة العُقاب بالأندلس سنة 1212/609 . ومعلوم أن استغلالها لهذه الثغرة الكارثية قد تمثل في اكتساح المسارح التلية بالشمال الشرقي في مرحلة أولى قبل أن تتم مهاجمة سهلي الهَبْط وأزْغَار بالشمال الغربي. مما ادى إلى الدخول في صراع مباشر مرير مع قبائل ريَّاح العربية التي كانت قد كلفت بحماية هذين السهلين من قبل السلطة الموحدية وباسمها. وبالتالي فان عامل انتزاع الأرض واكتساح المراعي السهلية عامل مؤسّس لامحالة بالنسبة للتجربة المرينية كلها[3].

(3) حول تفاصيل هذه النقطة ومادتها المصدرية راجع: Mohammed Kably, *Société, pouvoir et religion au Maroc à la fin du Moyen- Age*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1986, 1-15.

أما التجربة الموحدية فنجدها مغايرة تماماً رغم الالتقاء في النزعة الطبيعية نحو الخصب والرخاء . ذلك أن النفاذ إلى السهل بالنسبة للموحدين الأوائل لم يكن يعني مجرد التحرك من أجل الانتشار وإنما كان يعني رفع الحصار العسكري المضروب على الحركة التومرتية من قبل المرابطين وبالتالي على الجبل. ومعلوم أن هذا الحصار نفسه هو الذي حكم على التحرك البشري الموحدي بالانصراف مؤقتا عن السهل وإعطاء الأولوية إلى التحكم في الجبل على امتداد السلسلة الأطلسية كلها بالإضافة إلى مرتفعات غمارة بالريف الغربي، وكل ذلك بهدف تطويق السهل بدوره وإجبار الحاكم على المطاردة والنزال في ميدان غير ميدانه[4] . ومن الواضح أن تحركا هادفا كهذا الذي قاده عبد المومن بن علي الموحدي عبر زهاء عقدين من الزمن قد جاء نتيجة لتخطيط سياسي – عسكري يرمي إلى إزالة دولة وإقامة دولة أخرى. وبالتالي فإن الحافز السياسي – المذهبي هنا هو الحافز المؤسس قبل غيره حسبما يبدو.

أما التعامل الموحدي مع السهل بعد رفع الحصار عن الجبل وتوفر إمكانية التوسع والانتشار، فلعله يدعو إلى شيء من التأمل اعتبارا لبعض الملاحظات الجزئية التي تكاد تفرض نفسها:

أول هذه الملاحظات أن الموحدين الأوائل قد امتنعوا عن سكنى العاصمة المرابطية مراكش بعد دخولها وقتل العديد من سكانها بشهادة الرواية الموحدية المعاصرة. ولولا الفتوى التي استصدرت في شأن ما سمي بتطهير المدينة عن طريق هدم جوامعها وإقامة جوامع أخرى لما سكنت من قِبَل الغزاة رغم وضعها الإستراتيجي المتميز المعروف بالنسبة لكل من يروم الامتداد نحو السهول الغربية المجاورة وبخاصة سهل دكالة بمعناه الوسيطي الأوسع[5].

والملاحظة الثانية لها اتصال بأسلوب التعامل الموحدي المباشر مع مجموع هذه السهول. فالرواية المعاصرة تقف عند تصفية قبائل برغواطة النازلة بسهل تامسنا وكذا

(4) حول " حركة عبد المومن الطويلة الاعوام " وخط سير عبد المومن، أنظر البيذق ، **كتاب أخبار المهدي بن تومرت وابتداء دولة الموحدين**، باريز ، 1928، ص 90–102 وكذا ابن عذاري ، **البيان المغرب**... القسم الثالث، تطوان، 1960، 12–22.
(5) البيذق، المصدر السابق ، 105-106

عند تقتيل وأضعاف مجمل قبائل دكالة النازلة بالسهل الذي يحمل نفس الاسم. ومعلوم أن هذه العمليات الدموية التي تكاد تشبه في الواقع نوعا من محاولة الاستئصال قد ردت إلى التمرد الصامد والعصيان ورفض ما تسميه السلطة القائمة المتغلبة بعقيدة التوحيد. ولقد تُوِّجت هذه الحملة من قبل الموحدين بما يعرف بعملية " الاعتراف" الدموية التي نظمت على مستوى بعض كبريات المدن وبقية الأرياف بجنوب المغرب على الخصوص سنة 544/ 1149[6].

والملاحظة الثالثة المترتبة عن سابقتيها تتلخص في أنه ليس هنالك ما يسمح بالقول بأن مصامدة الجبل الغزاة قد نزلوا بنفس هذه السهول التي تغلبوا عليها رغم توفر الفراغ الناتج عن الحرب وما تلا الحرب من تقتيل جماعي واضطهاد. ولعل مما يسمح بافتراض إحجام القبائل الموحدية إراديا عن ملء هذا الفراغ أن التفكير في استقدام القبائل الهلالية من إفريقية وتوزيعها بالسهول الأطلسية المجاورة لمراكش لم يبطئ كثيرا، بل لربما ظهر قبل تدشين العملية كلها على أرض الواقع بكثير.

فالمعروف أن الخليفة الموحدي الأول هو الذي دشن بنفسه مسلسل استقدام القبائل الهلالية وتوزيعها سنة 555/ 1161، أي بعد مرور حوالي عشر سنوات فقط على عملية "الاعتراف". وهنالك ما يشير إلى أن الفكرة في حد ذاتها قد تعود إلى ماقبل ذلك بسنوات،إذ لربما راودت ذهن الخليفة المذكور ابتداء من سنة 547 للهجرة حسبما يفهم من مذكِّرات البيدق المعاصرة وإن كان السياق يقتضي أن يكون ذلك قد وقع في السنة الموالية[7].

وهنالك مؤشر آخر بَعْدي لتأكيد ما يمكن أن نَنْعَتَهُ بإمساك هذه القبائل الجبلية عن القيام بأي تحرك استيطاني مكثف نحو الأراضي السهلية المجاورة سواء بُعيد قيام الدولة مباشرة أو بعد تشييد الأمبراطورية الموحدية التابعة لها. هذا المؤشر يعود

(6) المصدر نفسه، 106-112.

(7) قارن بين ما رواه البيدق حول "غنائم العرب" و"صرفهم إلى بلادهم" من قبل عبد المومن بن علي (نفس المصدر، ص116) وبين فحوى الرسالة الموحدية الرسمية المتعلقة بحملة قسنطينة وانهزام هؤلاء العرب، وهي رسالة مؤرخة بفاتح ربيع الثاني سنة 548 (26 يونيه 1153)، أنظر الرسائل الموحدية، نشر ليفي بروفنصال، الرباط، 1941، الرسالة التاسعة؛ راجع تقديم هذه الرسالة وملخصها بالفرنسية بمجلة هسبريس (*Hespéris*)، 1941، ص 29.

تاريخياً إلى الفترة التي تتراوح ما بين تبرؤ الخليفة المامون من العقيدة التومرتية الرسمية وبين عودة ابنه الرشيد فيما بعد إلى الاعتراف بنفس العقيدة، أي إلى ما بين سنة 626/ 1229 وسنة 632/ 1234. لقد انقسمت الخلافة الموحدية على نفسها طيلة هذه المدة فكان هنالك يحيى بن الناصر بالجبل وكان عمه المامون ثم ابن عمه الرشيد بمراكش. وبينما اعتمدت العاصمة على ميليشيا المسيحيين وقبائل الخلط الهلاليين في مطاردة يحيى بن الناصر، نلاحظ أن مجمل القبائل المصمودية الجبلية المؤسِّسة قد مالت مع هذا الأخير فالتفّت حوله معلنة عن عصيانها من أعلى قمم الأطلس الكبير[8]. والظاهر من مثل هذا الوضع أن القبائل الموحدية قد احتفظت بقاعدة انطلاقها الأولى كمجال حيوي رئيس مُفَضَّل رغم مشاركتها في تأطير هياكل الدولة وتوسيع رقعتها وعدم القبوع المطلق داخل الجبل. ولعل من شأن هذا الموقف في حد ذاته أن يدعو إلى مراجعة التصور الشائع المسلم به حول الجبل ووضعه على مستوى الذهنية العامة نفسها كمجرد ملجإ لإيواء القبائل المستضعفة المتراجعة من السهل أو التل أمام تقدم مختلف أصناف الغزاة.

ومهما يكن من شيء، فقد يبدو من الواضح البيّن أن التوجه الموحدي هنا توجه مخالف للتوجه المعتاد كما رأيناه من خلال التجربة المرينية. كيف أمكن هذا التوجه وما معناه بالضبط؟ ربما كان الجواب مرتبطا بمعطيات تتصل بنوعية العلاقة القائمة بين كل تحرك بشري وغيره من التحركات المواكبة والمحيط بوجه عام.

المرجع الثاني: علاقة التحرك الغالب بالغير والمحيط

أولا: النموذج الموحدي

لتوطين هذه العلاقة بالنسبة للتحرك الموحدي الغالب، ينبغي التذكير أساساً

(8) حول الإطار الحدثي العام، أنظر:
R. Brunschivig, *La Berbérie orientale sous les Hafsides*, I, Paris, Adrien Maisonneuve, 1940, 20-21; A. Khaneboubi, *Les premiers sultans mérinides*, Paris, L'Harmattan, 1987, 31-33; M, Kably, *Société, pouvoir...*, *op. cit.*, 24-33.

بالوضع القانوني للأرض التي غُلب عليها أهلها ضمن المنظومة الموحدية. والواقع أن هذا الوضع نفسه مقتَبَس من حكم صاحب الأرض المغلوب على أمره وأرضه بالنسبة لنفس المنظومة. ذلك أن صاحب الأرض "المفتوحة" عنوة إما كافر يجب قتله وإما عبد مسترق تسقط ملكيته لفائدة سيده، أي لفائدة الدولة الموحدية كجهاز وبنية تراتبية قبلية – مذهبية. ومن أحسن ما يمثل لهذه الظاهرة شهادة وصفية دقيقة معاصرة للأحداث تتناول بكامل التفصيل كل ما تحمَّله أهل مكناسة من جراء هذا الوضع بالذات فتذكر ضمن ما تذكره أنه قد "**تملك الموحدون البلاد والأموال، وصار الناس عُمَّاراً في أملاكهم**، يؤخذ منهم نصف الفواكه الصيفية وثلثا غلة الزيتون". ولقد ترتب عن قساوة هذا الوضع وما واكبه من تجاوزات على صعيد التنفيذ أن اضطر القائمون على الفلح من بين السكان الأصليين إلى الفرار "**عن الأرض وتركها حتى تبوَّرت**" على حد تعبير الرواية. وبما أن صاحب الاستبصار قد وقف على هذا "التبور" بنفسه على عهد يعقوب المنصور سنة 587 للهجرة وأعرب عن أسفه له حين عبر عن إعجابه بهذه "البلاد العتيقة المجيدة **لو كان بها خدمة لغلاتها**"، فالراجح أن نفس الخليفة المنصور هو الذي يكون قد عمل على تدارك الأمر بغية تحسين الوضعية عن طريق اللجوء إلى ما تفصح عنه الشهادة الوصفية الأولى من "مقاطعة" الأهالي "على الفواكه والتخفيف عليهم في شركة الزيتون" ودون أن يتم مع ذلك التخلي عن مبدإ نزع الملكية والاحتفاظ بها مبدئيا للدولة[9].

هذا فيما يتعلق بالأراضي التي مكث بها أهلها بعد الهزيمة وتسليم الأمر للموحدين. أما فيما يتعلق بالأراضي الفارغة نسبياً كأراضي برغواطة ودكالة على الخصوص، فالمعروف أنها قد أسندت على مراحل إلى قبائل جُشْم من بني هلال لا على سبيل التملك وانما على سبيل الانتفاع مقابل الخدمة العسكرية وأداء الزكوات الشرعية لبيت المال. وبما أن هذه التحركات العربية قد حظيت باهتمام نسبي من قبل الدراسين حتى الآن[10]، فلنكتف بالإشارة إلى ما لم يتم الانتباه إليه بعدُ في أقرب

(9) حول التدابير الموحدية ازاء اهل مكناسة ، أنظر ابن غازي الروض الهتون في أخبار مكناسة الزيتون ، الرباط، 1384 / 1964 ، ص 23–24. أما بالنسبة لتاكيد حالة التُّبور، فيرجع إلى كتاب الاستبصار، الدار البيضاء، 1985 ، ص 188.

(10) من المعروف أن التحركات العربية وما ترتب عنها على مستوى اللغة والحياة الاجتماعية بالشمال الإفريقي قد حظيت باهتمام خاص من قبل الدراسين أثناء فترة الاحتلال؛ بالنسبة لأقدم الدراسات، يرجع إلى البيبليوغرافية الواردة ضمن مادة:

الكتابات المعاصرة للمنصور الموحدي من تغييب واضح للظاهرة عموما وخاصة منها تلك الحلقة الأخيرة التي تمت على يد المنصور بالذات[11]. واذا ما لم يكن هذا التغييب راجعا لمجرد الصدفة، أفلا يمكن أن يكون نوعا من الانعكاس لما تفصح عنه الرواية المعاصرة نفسها من خلال الوصية المنسوبة إلى المنصور بهذا الصدد؟ ذلك أن الصيغة الأصلية للرواية المتعلقة بهذه الوصية قد ألحت على ضرورة "مداراة العرب" المستقدمين "وملاطفتهم والإحسان إليهم وشغلهم بالحركات" وكأن الأمر يتعلق في ذهن صاحب الوصية بسياسة تعميرية جديدة هي الأخرى بالتعديل والمتابعة والاحتياط[12].

وبالتالي فان التعامل الموحدي مع الأرض والمجموعات البشرية الأصلية أو النازلة بها قد جاء متأثرا بمعطيات عقدية وأخرى جيوسياسية جعلت المغلوب يتحرك أحيانا أكثر من الغالب حسبما يبدو.

تُرى كيف كان التعامل المريني الذي خَلَفه مع نفس هذه العناصر؟

AL - 'ARAB، دائرة المعارف الاسلامية، الطبعة الفرنسية الثانية، المجلد الاول، ص 549 .. 550. ويمكن إضافة بعض العناوين المتأخرة نسبيا مع التنبيه إلى تباين نقط الاهتمام واختلاف الزوايا W. Marçais, "Comment l'Afrique du Nord a été arabisée?' L'arabisation des campagnes". *Annales de l'institut d'Etudes Orientales*, Alger, XIV, 1956, 5-17; H. Terrasse, "L'ancien Maroc, pays d'economic égarée". in *Revue de la Mediterranée*, 1947, 37-53; R. Montagne, *La civilisation du désert*. Paris, 1947, notamment pp. 242-246; A.Laroui, *L'histoire du Maghreb*, Paris, F. Maspero, 1970, 139-146.

وبالنسبة للنقطة الخاصة بنزول قبائل جشم بالسهول الغربية، راجع:

G. Marçais, *Les Arabes en Berbérie du XI^e au XIV^e siècle*, Constantine, Paris, 1913, particulièrement pp. 191-92, 198-199, 327-338, 530-548.

(11) بالنسبة لسياسة الترحيل التي انتهجها المنصور إزاء عرب إفريقية، يلاحظ غياب ذكرها غيابا مطلقا في أقرب الكتابات زمنيا إلى الحدث بما في ذلك الرواية السردية كما ساقها ابن عذاري في **البيان**، وذلك رغم انعكاس أثر هذه السياسة في وصية هذا الخليفة كما هو مبين في المتن. والغريب أن مؤلف **المعجب** المعاصر لنفس الخليفة لم يتحدث عنها هو الآخر وكأنه لم يعتبرها من أبرز مآثره. واغرب من هذا أن صاحب **الاستبصار** قد وصف بكامل الدقة مختلف مراحل الحملة التي قادها المنصور سنة 1187/583 ببلاد الجريد بإفريقية قبل عملية الترحيل نفسها ولم يذكر شيئا هو الآخر عن هذه العملية؛ انظر الهامش الموالي أدناه وكذا ابن عذاري، **المصدر السابق**، 157-171 حيث اكْتُفِيَ بالتنصيص على أن المنصور قد "أقام ... بالمهدية ريثما ربط أشغال العرب إلى قوانين يوقف عليها" قبل رحيله إلى المهدية (ص 170). وانظر منه أيضا ص 188 بالإضافة إلى عبد الواحد المراكشي، **المعجب في تلخيص أخبار المغرب**، القاهرة، 1949، ص 269-276؛ **الاستبصار**، 155-160.

(12) ابن عذاري، **المصدر نفسه**، ص 208.

ثانيا : النموذج المريني

يمكن التعرف على مميزات هذا التعامل من خلال الملاحظات الآتية :

أولا : بالنسبة لفترة البدايات، يلاحظ أن هنالك نوعا من السلوك المتأرجح بين السعي إلى العمل على الانتزاع الجماعي للأرض من الأقوى وبين حماية المستضعف مقابل إتاوة موسمية معلومة[13].

ثانيا : بالنسبة لعملية الانتزاع الجماعي والتغلب على الأراضي، يلاحظ أنها قد تمت في مراحل متباعدة وعلى حساب قبائل رياح العربية النازلة بسهل الهَبْط وسهل أزغار كما أسلفنا ثم على حساب قبائل الخُلْط وسُفْيان النازلة آنئذ بتَامَسْنَا، وذلك بعدما ضعفت هاتان القبيلتان من جراء خوضهما في الصراعات الموحدية الداخلية ابتداء من موت الخليفة المستنصر سنة 620/ 1224 . وبالتالي فإن العملية في جملتها قد همّت أكبر قسم من السهول الغربية التي ساد فيها الحضور العربي الهلالي وتم إنجازها فيما بين نهاية القرن الثاني عشر ومنتصف القرن الثالث عشر للميلاد[14].

ثالثا : في نفس هذه الحقبة من الزمن، يلاحظ أن القبائل المرينية قد زُوحمت باستمرار من قبل قبائل المعْقِل العربية التي كانت تشاطرها من قبلُ نَفْسَ المجال الرعوي بأقصى المغرب الشرقي. ذلك أن هذه القبائل المعقلية قد تغلبت من جهتها آنئذ بمعية بني وطاس على الريف الشرقي وانتشرت بساحل تَمْسَمان "حين ضعف أمر الموحدين فيه" . ومن جهة أخرى فاننا نجد نفس قبائل المعقل حاضرة بجانب بني مرين بنواحي الغرب وضاحية فاس سنة 633/ 1236 ، أي عند بداية انفراج الأزمة القائمة بسبب التخلي عن العقيدة الموحدية بمراكش . بل إن يحيى بن الناصر قد لقي حتفه على يد هؤلاء المعقل بهذه النواحي في السنة المذكورة نفسها[15].

(13) راجع: M. Kably, *Société, pouvoir...*, *op. cit.*, 1-15 et 33-37

(14) حول استنزاف قبائل الخلط وسفيان، أنظر نفس الدراسة، ص 24 - 33 ؛ وحول الجوانب الاخرى، راجع الدراسة نفسها، ص 40-48.

(15) حول حضور عرب المعقل بالريف وظاهرة المزاحمة، أنظر ابن خلدون، **المصدر السابق**، المجلد السادس ، 118، 120، 123، 124، 132 ؛ عبد الحق البادسي، **المقصد الشريف والمنزع اللطيف في التعريف بصلحاء الريف**، الرباط، 1982، ص 61؛ حول حضور المعقل بالغرب وضاحية فاس في نهاية هذه الحقبة، انظر ابن عذاري، **المصدر نفسه**، ص 329-330 ؛ ابن خلدون، **نفس المصدر أعلاه**، ص 535 ؛ ابن ابي زرع، **روض القرطاس**، الرباط، 1972 ، ص 255.

رابعا : من المحتمل أن الوضعية قد أخذت تتغير تدريجيا لفائدة القبائل المرينية ابتداء من هذه الحقبة وربما بسبب اختلاف الأيدي على المنطقة الشمالية الغربية كما قد يفهم من خلال مبادرة الخليفة الرشيد عند زيارته الأولى للغرب في نفس سنة 633 حيث تم اللقاء بينه وبين "وفود بني مرين" . ولقد توج هذا اللقاء بـ"إحسان كثير" وهدايا من قبل الخليفة قد تنم عن دخول المرينيين رسمياً في خدمة الدولة الموحدية ولاشك. ولعل لهذا الوضع الجديد المتميز علاقة ما ببداية نزوح المعقل في اتجاه سَهل سوس عبر المغرب الخارجي والشروع في ربط الصلة هناك بأحد المتمردين على العاصمة وهو يحاول التخلص داخل معسكره من قبيلة جزولة الصنهاجية، وذلك في غضون سنة 636/ 1239 [16]. على أن هذا التحرك نحو الجنوب من قِبَل المعقل لم يكن اختياريا في الغالب ولم يكن له ان يتم عن طريق الإكراه دفعة واحدة. بدليل أننا نسجل حضور بعض القبائل المعقلية إلى جانب المنشقين من بني عسكرأثناء محاصرتهم لمدينة مكناسة بسبب خلاف بينهم وبين قومهم من بني مرين سنة 638/ 1241 ، أي بعد مرور سنتين إثنتين على خروج القبائل المعقلية الأولى نحو السوس وابتعادها عن جهة الغرب[17].

وهكذا، وبغض النظر عن مسلسل المجاعات الخانقة التي ترتبت عن هذه التحركات المتضاربة بالنسبة للمنطقة الشمالية كلها ومجموع المجال المغربي بوجه عام[18]، يمكن الاحتفاظ أساساً بما آل إليه الصراع المريني – الرياحي من تقدم المرينيين في اتجاه الغرب واكتساحهم لسهول الهَبْطُ وأزْغَار وتامسنا. كما يمكن الاحتفاظ من جهة اخرى بما آل اليه التنافس المعقلي – المريني من إقصاء تدريجي لعرب المعقل عن مداخل السهول الغربية ورصد حواجز بشرية دون هذه المداخل على طول وادي ملوية ما بين بلاد الزيز ووادي صا، وذلك إما بواسطة قبائل مرينية أو زناتية أخرى كمكناسة وبني ونْجَاسَنْ وبني يرْنيَان وإما بواسطة قبائل حليفة كقبيلة بني وَريتَانْ الصنهاجية وقبائل سُوَيْد العربية الهلالية المستقدمة من المغرب الأوسط ابتداء من سنة 720 هجرية على عهد أبي سعيد.

(16) ينفرد ابن عذاري فيما نعلم بالإشارة إلى ما يسمح بهذه القراءة، انظر البيان، 343.

(17) ابن عذاري، المصدر نفسه ، ص 355-356.

(18) انظر M. Kably, *Société pouvoir...*, *op. cit.*, 11-14

وتبعا لهذا الوضع، فان قبائل المعقل بمختلف فصائلها قد توزعت فيما بين شمالي التخوم الشرقية بمنطقة أنجاد وبلاد الواحات جنوباً ثم بلاد السوس وما وراءها بالجنوب الغربي ابتداء من منتصف القرن السابع للهجرة أو الثالث عشر للميلاد. وقد صادف هذا التوزع ظهور حركة تمرد بني يدر بالسوس وإقبالهم على من وُجد هنالك من المعقل الأوائل فازداد بذلك توجه المزيد من هؤلاء العرب نحو هذه المنطقة. ولنشر بهذا الصدد إلى أن هؤلاء المعقل لن يتخلوا بأكملهم نهائيا عن العبور نحو الغرب والشمال وإنما استأنفت بعض القبائل من بينهم تحركها في نفس هذا الاتجاه انطلاقا من بلاد القبلة أو بلاد الواحات عبر ممرّات الأطلس المتوسط مع مطلع النصف الثاني للقرن الثامن الهجري أو الرابع عشر للميلاد[19].

وبالتالي فإن المقابلة بين نموذجي التحركات الموحدية والمرينية قد تؤدي لا محالة إلى القول بتعارض النموذجين شكلا ومضمونا. ذلك أن التحركات المرينية كما رأينا تحركات قبلية برغماتية أدت في النهاية إلى توزيع مجال المغرب الأقصى بين مجال مركزي احتفظ به المرينيون لأنفسهم ومجال جانبي تم التخلي عنه كليا في مرحلة أولى لفائدة المنافسين الأوائل من عرب المعقل. أما التحركات الموحدية فنجدها قد تعاملت مع نفس المجال من خلال منطق دولة تيوقراطية توسعية تعتبر في الواقع هي الأصل المحرك لهذه التحركات. ومما نتج عن التوجه الموحدي أن تلت هذه التحركات المتشددة إزاء الغير سياسة تقوم على التعمير الفعلي بواسطة الآخر مع اللجوء إلى الترحيل الجماعي لأسباب أمنية توازنية بالدرجة الأولى.

ما الذي نتج عن كل هذا بالنسبة للآخر والمجال وربما بالنسبة للحاكم نفسه؟

السؤال يتضمن عدة جوانب لاسبيل إلى استعراضها في إطار هذا البحث المحدود. وبالتالي فاننا سوف نقتصر في معالجته على رسم خطاطة عامة لأبرز النتائج المجالية وأهم المضاعفات الاجتماعية المترتبة عنها عسى أن تتضح بعض الآفاق التحولية المرتبطة بالتحركات التي تعرضنا إليها.

(19) راجع: Id., 237-242 ainsi que les titres cités en référence:

حول الأوضاع المجالية الجديدة

لنسجل في البداية أن لكل من سلوك الموحدين والمرينيين إزاء مجال المغرب الأقصى نقطة التقاء مشتركة هامّة رغم كل الاختلافات التي سبقت الإشارة إليها. وبما أنه لابد من توطين هذه النقطة ولو بإيجاز شديد، فلنقل إنها تتلخص في ذلك التطور الدقيق الذي طرأ على وضع المجال المذكور من حيث أنه لم يعد كله رهن تصرف المجموعات الساكنة الأصلية كما كان الشأن حتى أيام المرابطين وإنما أصبح للحكم المركزي المتصاعد أيام الموحدين الأوائل على الخصوص أثر حاسم في توظيفه مع كل ما يتضمنه التوظيف من توزيع وتعمير وترحيل واحتواء موقت أو تملك نهائي "مشروع".

وأول ما ترتب عن هذا بالنسبة للفترة كلها أن خريطة الساكنة بمجال المغرب الأقصى قد تأثرت كثيراً من جراء حركات الهجرة وعمليات التهجير التي أعقبت مباشرة قيام كل من الدولتين الموحدية والمرينية. ولعل من أبرز ما احتفظت به الخريطة ذاتها أن سجلت ظهور القبائل البدوية الهلالية ثم القبائل الرعوية الزناتية بالسهول الغربية بينما توزعت قبائل المعقل العربية عبر الشريط الحزامي الواصل بين سهل سوس وما وراءه وبين أقصى الشمال الشرقي للبلاد. وبالتالي فان المجال – الرهان المتمثل في السهول الغربية كما ذكرنا لم يعد مجرد رهان معرض للمطامع المتبدلة وانما أصبح مجالا محصناً تحصيناً بشرياً رسمياً منذ أن جعل منه الموحدون شبه " ثكنة – إقطاع" قبل أن يقوم المرينيون بـ"إسناده" إلى بني جلدتهم بغية الارتكاز عليه كقاعدة متصلة رأساً بقواعدهم البشرية الزناتية المرابطة على المداخل والممرات الجبلية كما أسلفنا.

ونظراً لما سبق أن ألمحنا إليه من ضعف اهتمام المصادر عامة بدقائق مثل هذه التطورات الأساسية ونتائجها بالنسبة لمختلف الجهات، فلسوف نحاول تأمل بعض الشهادات "الحية" المباشرة أو شبه المباشرة التي تعكس واقع الجهات القطبية المعتمدة حتى الآن، ونقصد كلا من الجنوب وأقصى الشمال الشرقي وكذا منطقة السهول الغربية. وسوف نرى أن هذه الشهادات قد جاءت موَطَّنة ضمن الفترة المدروسة عبر حقب منتظمة تقع أولاها في بداية نفس هذه الفترة والثانية في منتصفها بينما تُحيل الأخيرة زمنيا على نهاية القرن السابع للهجرة أو الثالث عشر للميلاد.

لنتعرّف على بعض مشاهد الحقبة الأولى وهي تهُمُّ مقطعاً من الحياة الدينية - الاجتماعية بكل من سهلي دكالة وتامسنا في نهاية القرن السادس الهجرة وبداية القرن الموالي، أي مباشرة بعد استقدام القبائل الهلالية لهذه الأراضي من قبل الخلفاء الموحدين الثلاثة الأول.

المشاهد ثلاثة، وكلها مشاهد بسيطة متناغمة وردت ضمن ما رواه التادلي في **التشوف** من نبذ تتصل بظاهرة الكرامات. ولربما جاز لنا أن ننسحب هنا أمام حيوية الواقع وسلاسة الحكي:

النبذة الأولى: "سمعت هارون بن عبد الحليم يقول: **دخل قوم من العرب أطراف بلاد دكالة** فدخل أحدهم في جنة أبي حفص فأخذ منها عنبا. فلما جعله في فمه أصابه وجع كاد يقضي عليه. فجاء إلى أبي حفص فأخبره. فمسح أبو حفص على حلقه فزال عنه ما كان أصابه. فقال له: ما الذي أدخلك جنتي؟ فقال له: **كنت آكل من جنات أهل تامسنا فلا يصيبني شيء فظننت أن جنتك كتلك الجنات**.." [20].

النبذة الثانية: "وحدثني عيسى بن يعقوب قال: قال لي أبو محمد عبد الحق بن عبد الله المينوني : أتيت مرة من **الفحص** إلى أهلي، **فلقيت العرب في طريقي وهم يعيثون في الناس يمينا وشمالا** وأنا راكب على دابتي فحفظني الله منهم ولم يتعرضوا لي حتى وصلت إلى أهلي ولم أحدث بذلك أحدا. ثم إني زُرْتُ أبا يلْبَخْت، فجلست معه نتحدث إلى أن **وصلته جماعة من المريدين من أهل تامسنا. فقالوا له: أردنا أن نستسقي، فخرجنا إلى المسجد الفلاني فجردنا العرب**. فقال لهم أبو يلبخت: **أعرف رجلا من أبناء هسكورة اجتاز بالعرب فلم يتعرضوا له وهم يعيثون في كل جانب**؛ فتطمعون أنتم أن تستنزلوا المطر من السماء

(20) التادلي ، **التشوف إلى رجال التصوف**، تحقيق أ. التوفيق، الرباط، 1984 ، ص 309.

وقد عجزتم عن استرجاع أثوابكم من عند العرب! قال أبو محمد: ما أَخْبَرْتُ بما أخبر به عني أحدا من الناس "[21].

النبذة الثالثة وهي نبذة تحكي مشهداً يتصل بمجرد تلبية دعاء الحاكي أبي عمر الصنهاجي وكان قد "سأل الله تعالى أن يقدم" له عنده جميع ماله ليجده عنده. يقول صاحب الدعاء: "فأقمت قليلا. **فجاءت سرية من العرب وأغارت على مالي وحجبني الله عنهم فلم يبصروني فحملوا جميع ماشيتي وأنا أبصرهم ثم فتشوا أجباح النحل فأخذوا دراهم كنت رفعتها في بعضها وذهبوا...**" [22].

ما الذي يمكن الاحتفاظ به من مثل هذه الشهادات بالنسبة للعلاقة القائمة بين مختلف الأطراف؟ بغض النظر عن ظاهرة الولاية التي تستمد مادتها الحيوية الأولى من صلب هذه العلاقة كما سوف نرى، يمكن الاحتفاظ أساسا بالمفارقة التي ترتبط بنمط السلوك الذي اختاره كل طرف من الطرفين المتعارضين المعنيين بالموضوع. بمعنى أن هنالك نوعا من السلوك الجائر المبتذل من وجهة نظر أصحابه قبل غيرهم حسب ما يبدو من جهة، وهنالك التسليم بالأمر الواقع من جهة أخرى ويتقدم كما لو أنه نوع من إدماج الجور ضمن منظومة التوكل وإمْهال الغاصب المعتدي من قبل الطرف المتضرر. ولابأس من التذكير هنا بأن الظرفية العامة الرسمية المؤطرة للمفارقة المذكورة بمختلف لويناتها قد قدمت حتى الآن عبر مجمل المصادر الروائية على أنها ظرفية استتباب وأمن واستقرار وتحكم في الأوضاع. وبالتالي، فقد يجوز لنا انطلاقا من مثل هذه المقابلة أن نتساءل عن موقع الطرف المتضرر بالذات من مجموع هذه الظرفية المريحة رسميا على الأقل.

هذا فيما يتعلق بما يمكن أن نسميه بـ "عيِّنة" السهول الغربية. وهنالك "عيِّنة" أخرى بعيدة مكانيا وزمنيا عن سابقتها وتهم منطقة الريف إبان دخولها من قبل الغزاة

(21) المصدر نفسه، ص 383.
(22) نفس المصدر، ص 409

من عرب المعقل في بداية القرن السابع للهجرة أو الثالث عشر للميلاد كما رأينا. أما الآثار التي تتصل ببعض ما واكب هذا الدخول فقليلة هي الأخرى وتتقدم في شكل إشارات تندرج ضمن ما أورده البادسي في المقصد الشريف:

الإشارة الأولى: وهي عبارة عن إشارة مأخوذة من ترجمة الحاج إبراهيم بن عيسى بن داوود، من صلحاء الريف، وقد "أتاه يوما جماعة من العرب المتغلبين على الريف حين ضعف أمر الموحدين فيه. **وكان أولئك العرب يجبرون الناس على مغرم يأخذونه**، فطلبوا قبيل بني وَرْتَرْد بالمغرم **فأبوا عليهم وتمنعوا ببعض معاقلهم بساحل البحر**، فقال العرب للحاج إبراهيم: حاول الصلح بيننا وبينهم، فقال: **اللهم لاترده من عندهم**. قال: فتوجه إلى جماعة بني ورترد وعرفهم بما طلبه العرب منهم، **فأبوا من الانقياد إليهم**.. "[23].

الإشارة الثانية: ويمكن اعتبار ما ورد فيها تأكيدا توضيحيا لما ورد في الإشارة الأولى وإن كانت مقتبسة من ترجمة أخرى كتبت للتعريف بالشيخ علي ابن محمد المراكشي. يقول صاحب المقصد: " وحدثني عبد الله بن العربي البادسي، قال: كانت العرب قد تغلبت على الريف عام خمسة وثلاثين، **فخفنا منهم**، فارتحل **جميع أهل بادس بأموالهم وأمتعتهم إلى الجزيرة التي في مرسى بادس**، وكنا نحترس الديار بالأسلحة رجالا لاغير، قال: فاذا جاءت العرب غدوة انبسطوا في الوادي وانقطع الناس في العدوتين عدوة الصف وعدوة الركيبة، **لا يقدر من يدخل الوادي من أجل العرب**. قال: وكنت أرى الشيخ علي المراكشي جائيا وذاهبا من إحدى العدوتين إلى الأخرى يمشي وسط العرب وعليه ثيابه، فما ناله من أحد منهم شيء، فعلمت بعد ذلك أنه كان محجوبا عنهم "[24].

(23) عبد الحق البادسي، **المقصد الشريف**... ، ص 61.
(24) نفس المصدر، ص 75.

الإشارة الثالثة: وهي تحيل على فراسة الشيخ أبي يعقوب بن الشفاف، من أهل قصر كتامة، ونصها كالآتي: "وحضر مجلسه ليلة أخرى جماعة يذكرون الله تعالى، وفيهم رجل منشد.. عليه جبة قرمز، فرفع رأسه وقال: **ألم أقل لك جرِّد تلك الجُبْة عنك فلم تفعل؟** فأخرجه الحاضرون وبحث عن الجبة **فكانت مغصوبة، غصبها بعض العرب المتغلبين على حوز بادس لبعض التجار قطع الطريق عليهم وسلبهم**" (25).

وأيا كان نوع الشبه بين ما نقرأه حول وضع الريف ووضع بلاد دكالة وتامسنا عبر مختلف النبذ والإشارات، فلعل مما يلفت النظر بالدرجة الأولى أن هنالك فرقا أساسيا بين موقفي سكان كل من المنطقتين. ذلك أن ردود أهل الريف قد امتازت بنوع من الرفض "الإيجابي" الصريح لأسلوب الغَصْب والاعتداء الذي أخذ به العرب الطارئون هنا وهناك بالجبل والسهل حسبما يتبين. واذا كان من شأن هذه الردود أن تُرَد كما جاء في النصوص نفسها إلى خصوصية الجبل أو المجال بوجه عام وكذا إلى ما يمكن أن يكون قد ترتب عن هذه الخصوصية من مناعة وتحصين بالنسبة للأهالي، فالملاحظ أيضا أن موقف الولي هنا موقف يبدو غير مماثل لموقف الولي بالجنوب من حيثُ أنه أقرب إلى الشجب العلني والمواجهة الفعلية وأبعدُ ما يكون بالتالي عن مجرد التَّحَمل والاكتفاء بالمقاومة عن طريق التربية والاستنكار.

ويبقى أن نقف عند "العيِّنة" الأخيرة التي تُقدّم مقطعا مجاليا مركَّبا يبتدئ بجنوب سهل سوس وما جاوره من بلاد القبلة ليُثَنِّي بالتخوم الشمالية – الشرقية قبل أن يختم في اتجاه آخر معاكس ببعض المحطات الداخلية الوسطى أو الساحلية. أما الإطار الزمني فمحدد فيما بين أواخر سنة 1289/686 وأواخر سنة 1291/690. وأما المادة فمجموعة لوحات وصفية مأخوذة كلّها من نص الرحلة الحجازية التي حرّرها العبدري الحيحي في نفس الفترة بالذات:

(25) المصدر نفسه، ص 96.

اللوحة الاولى: تصف هذه اللوحة أوضاع أعالي المنطقة السوسية وما وراءها من بلاد الواحات بالجنوب والجنوب - الشرقي للبلاد، وذلك عند بداية استتباب أمر المرينيين بها، أي غداة تراجع حركة التمرد التي سبق ذكرها بمناسبة استعانة زعمائها من بني يدر بعرب المعقل والاستجاشة بهم على الخلافة الموحدية ابتداء من منتصف القرن السابع الهجري. ينطلق الوصف نفسه من " بلد آنسا **جبره الله**... " فيتم التعريف به على أنه " بلد منفسح منشرح في بسيط مليح، طيب التربة، يغل كثيرا وبه ماء جار كثير ونخل وبساتين. **وهو آخر بلاد السوس من أعلاه، متصل بالجبل، مشرف على السوس**". ويستحسن أن نضيف بالمناسبة أن " البلد" المعني هنا يقع في قلب مجال تحرك بني يدر وحلفائهم بعد أن كان له دور استراتيجي مشهود له على مستوى المنطقة كلها منذ أن قام أمر الموحدين على الأقل[26]. وبما أن هذا الدور نفسه راجع للموقع الجغرافي من حيث هو أولا، فقد كان من الطبيعي أن يشتد الصراع من أجل التحكم فيه ويذهب العمران ضحية فتن متقلبة دامت زهاء نصف قرن. ولعل من شأن هذه المعطيات أن تسمح بترجمة بعض "المُكَنَّيَات" الواردة في بقية الوصف عندما يذكر العبدري في حق هذا المركز الإستراتيجي - التجاري - الديني أنه "كان في ما مضى مدينة كبيرة **فتوالت عليها الخطوب المجتاحة ونزول الأقدار المتاحة، حتى صارت رؤيتها قذى في المقلتين، وعادت بعاديات الزمان أثرا بعد عين، فليس بها إلا رسوم حائلة، وطلول مائلة، خلت من كل قار ومقرو عليه، وقاصد ومقصود إليه**. بيد أن بها صبابة من أهل الدين وفرقة باخلاق أهل الخير تدين، **على ما يتناولهم من أيدي المعتدين، ويتداولهم من الولاة المفسدين...** "[27].

(26) حول مدينة آنسا ودورها الستراتيجي منذ ما قبل الموحدين، راجع البيدق، **المصدر السابق الذكر**، ص 76 وخاصة التعليق رقم 4، ص 122 ضمن الترجمة الفرنسية للنص؛ ويمكن الرجوع كذلك إلى الرسالة السابعة عشرة من مجموع **الرسائل الموحدية** التي سبقت الإشارة إليها في التعليق رقم 7 أعلاه، (انظر تقديم هذه الرسالة وملخصها بمجلة **هسبريس**، **نفس المرجع**، ص 41 - 43). وحول موقعها الجغرافي ومشهدها الديني المشهور، انظر محمد المختار السوسي، **خلال جزولة**، ج 3، ص 169 ، 173، 178 وأيضا ج4، ص 154، 174 و 177-178.

(27) محمد العبدري، **رحلة العبدري**، الرباط، 1968 ، ص 8؛ وحول مواقع مختلف فصائل عرب المعقل بهذه التخوم وسيطرة ذوي عبيد الله على المنطقة المعنية هنا، راجع ابن خلدون، **نفس المصدر**، المجلد السادس، ص 119 و ص 123-124.

ويذيل المؤلف هذه اللوحة برسم ما آلت إليه الأوضاع بحصون الواحات التي مر منها بعد هبوطه من الجبل فيكتب عن بلاد القبلة أنها " **بلاد مات فيها العلم وذكره** حتى صارت العادة في أكثرها أنهم لايتخذون لأولادهم مؤدباً ولاتسمع في مساجدهم تلاوة...، ولكنهم في الغاية من حسن الظن بأهل الدين وقوة الرجاء فيهم . وهم أهل ذم واحترام ، وحماية للجار وإيواء للغريب... " . **وبذلك يكون الوضع قد جمع بين حسن طينة السكان وفساد الوقت** . وقد شفع العبدري هذا التناقض على مستوى المعنويات بتناقض مماثل على مستوى الماديات فسجل في حق أهل هذه المنطقة أن "أكثر بلادهم حصون مجموعة وأنهار جارية، **وقل ما تخلو من الحروب والفتن**، وربما تحارب أهل الموضع الواحد فيتقاتلون عامة النهار فإذا أووا إلى بيوتهم لايهيج أحد منهم صاحبه ... "، مما يؤشر لغياب كل ما من شأنه أن يؤمن الاحتكام ويضمن الهدوء لمختلف الأطراف.

اللوحة الثانية: تتقدم هذه اللوحة في صورتها العامة لِصْق اللوحة الأولى وتتعلق بالمفازة "التي في طريق تلمسان" ، أي المفازة المعروفة بصحراء "أنْجاد" بالجيسم المعقودة، وكانت آنئذ مجال نفوذ عرب المعقل وذوي عبيد الله منهم خاصة. ويصف المؤلف هذه المفازة فيسجل أنه ورفاقَه قد وجدوا " **طريقها مخوفا لاتسلكه الجموع الوافرة إلا على حذر واستعداد**" قبل أن يضيف مباشرة أن "تلك المفازة مع قربها من أضرّ بقاع الأرض على المسافرين **لأن المجاورين لها من أوضع خلق الله وأشدهم إذاية، لايسلم منهم صالح ولا طالح**، ولايمكن أن يجوز عليهم إلا مستعِد يتفادون من شره. **وطلائعهم أبدا على مرقب لايخلو منها البتة**، أطلع الله عليهم من الآفات ما يسحتهم جميعاً أصلا وفرعا، ويقطع دابرهم إفرادا وتثنية وجمعا... "[28].

(28) العبدري، المصدر نفسه ، ص 9، ابن خلدون، نفس المصدر، المجلد السادس، ص 119 وأيضا ص 123-124.

وبما أنه لم يكن مع كل هذا للعبدري من محيد عن شق طريق العودة عبر هذه المفازة نفسها بمجرد خروجه من تلمسان، فقد أعاد الكرة من جهته على مستوى التصوير ففصل في آخر الرحلة ما سبق له أن أجمله. وهكذا فقد ذكر أن هذه المفازة "مقطعة موحشة لاتخلو من قطاع الطريق البتة. **وهم بها أشد خلق الله ضررا وأكثرهم جرأة وأقلهم حياء ومروءة. لا يستقلون القليل، ولايعفون عن ابن السبيل**. ليس في أصناف القطاع أخس منهم نفوسا، ولا أكثر منهم إقداما على كل صالح وطالح، **لا ينبغي لمسلم أن يغرر بلقائهم**..."[29].

اللوحة الثالثة: وتصف باقتضاب شديد طريق العودة بعد اجتياز المفازة أعلاه. لقد انطلق المؤلف مع القافلة التي انضم إليها بوجدة فتوجه وجهتها وصار صوب تازة ففاس فمكناس فأزمور فآسفي. ومع أن القواعد الوسطى الثلاث لم تستوقف صاحب الرحلة في شيء، إلا أن مدن وجدة وأزمور وآسفي قد حظيت بإشارات تعكس ما اعتبره المؤلف طابعها المميز ولاشك. وهكذا تمت الإشارة إلى أن مدينة وجدة مدينتان " بينهما مسافة قليلة في بسيط مستور. **وقد دثرتا فلم يبق منهما إلا رسوم حائلة وأطلال مائلة. والقديمة أشدهما دثورا، وبهما عمارة قليلة**..." [30]. أما مدينة أزمور فمعرفة من خلال " قبور السادة المدفونين بها من الصالحين نفعنا الله بهم"، وأما مدينة آسفي، فالملاحظ أن صاحب الرحلة لم يكلف نفسه عناء التنصيص على اسمها وإنما اكتفى بالتكنية عنها بقوله: "وختمت الرحلة بزيارة قبر **شيخ الصالحين وقدوتهم، شرف المغرب الأقصى وفخره، وشمس زمانه وبدره، أبي محمد صالح بن ينصار**، أفاض الله علينا من بركاته، ومد بصائرنا بنور يستمد من مشكاته ..."[31].

(29) محمد العبدري، نفس المصدر، ص 278.
(30) المصدر نفسه، ص 279.
(31) نفس المصدر، ص 280.

وهكذا نرى أن التحركات البشرية التي تم استعراضها قد خلّفت أوضاعاً متقاربة عبر مجمل أنحاء الرقعة المجالية المحدّدة. ولربما جاز لنا أن نعتبر أن هذه الاوضاع قد أفرزت بدورها نوعا من الإحساس الجماعي بعدم مواكبة السلطة المركزية القائمة – أيا كان مركزها– لعمق تطورات المسلسل قبل غيابها الكلي في الحلقة الأخيرة منه. ولعل صاحب الرحلة المعتمدة هنا قد انطلق من هذا الإحساس نفسه عندما قرر تقييد ما "قام عليه بالمشاهدة شاهد البرهان، من غير توريه ولا تلويح، ولاتقبيح حسن ولاتحسين قبيح" فكتب موضحا: «**وقد صار الملك الذي هو نظام الأمور، وصلاح الخاصّة والجمهور، في أكثر الأرض منقوض الدّعائم**، مصدع القوائم، يدّعيه كل غَوّي... **رضوا باسم الملك وإن فاتهم معناه، وادعوا وما لهم منه إلا اسماؤه وكناه، لايأمن بهم طريق، ولايستنقذ بهم غريق**.. ولايُنصف بهم مظلوم، ولايُقْرَع بأسيافهم ظلوم...». ومع أن طابع التعميم الذي عمد إليه العبدري لا يتنافى في حد ذاته مع التخصيص المضمر المتصل حتما بواقع مسقط الرأس طبق ما يقتضيه السياق والمنطق وطبيعة موضوع الرحلة كنوع أدبي، إلا أن المثال الذي استشهد به المؤلف لتوه كاف للكشف عن هذه الازدواجية ورفع كل لُبْس. خصوصا وأن هذا المثال نفسه قد قدم في شكل تساؤل توضيحي بليغ نصُّه كالآتي: "أو ليس من الأمر الخارج عن كلّ قياس **أن المسافر عندما يخرج من مدينة فاس لا يزال إلى الإسكندرية في خوض ظلماء وخبط عشواء، لايأمن على ماله ولا على نفسه، ولا يؤمل راحة في غده إذ لم يرها في يومه وأمسه، يروح ويغدو ولحمه على وضم، ويُظلَم ويُجفَى ويُهتضَم، تتعاطاه الأيدي الغاشمة، وتتهاداه الأكف الظالمة؟**..." [32].

واذا كان لهذا التساؤل مدلوله الميداني الملتصق بواقع منطقة الشمال – الشرقي بُعيد استيلاء المرينيين رسميا على السلطة بالمغرب، فالواقع أنه يتجاوز في العمق هذه الظرفية الخاصة التي وضع فيها ليختزل مجمل نتائج الخَلْخَلة الطويلة المتموجة الناجمة عن تعاقب تحركات بشرية متباينة أدت كلها إلى تآكل الحكم القائم بمختلف عيِّناته ثم إلى اهتزاز "نظام الأمور". وبالتالي، أفلا يمكن أن نعتمده للتساؤل من جهتنا عن نوعية

(32) نفس المصدر، ص 4.

الردود المجتمعية وتوجهها الغالب وكذا عن أبرز تطوراتها أمام ما اعتبره العبدري في النهاية " تصدُّعاً" للملك وذهابا لمعناه؟

حول التوجه الغالب وأبرز التطورات

بالرجوع إلى مختلف التحركات البشرية المعنية هنا وما أدت اليه من « تجاوزات » متنوعة عبر مختلف المناطق المُحتكَّة بها أو الخاضعة لسلطتها، يمكن أن نتساءل في البدء عما يمكن أن يكون قد خلَّفه التحرك الموحدي قبل غيره من ردود جماعية بمجال المغرب الأقصى. خصوصاً وأن الردود القاعدية قد تصمد عادة أكثر مما تصمد بعض مُسَبِّباتها وربما تَقَنَّعَت فيما بعد بقناع بعض لَوَاحقها لتخترق العصور.

وأول ما يلاحظ بالنسبة لهذا التحرك الأول أن سيطرته على الساحة السياسية – العسكرية لم تُفْضِ دائماً إلى ما كان يصبو إليه القادة المؤسِّسون من سيطرة روحية أو نفوذ معنوي عبر اعتناق العقيدة الموحدية وتَبَنِّيها على مستوى الشعور التِّلقائي والإحساس. ومهما يكن من تأثر هذا الوضع الأبتر بما سبق الإلماح إليه من ارتباط الدعوة لدى الموحدين الأوائل بسلوك الغزو الأهْوَج المتطرِّف القائم على الميز العَقَدي والتكفير والتعصب، فالملاحظ من جهة أخرى أن هنالك نوعاً من التحفظ الحميم المبكر إزاء الدعوة – الأساس داخل البلاط الموحدي نفسه. والملاحظ أيضاً أن هذا التحفظ قد بدأ مهموسا متكتِّما مع يعقوب المنصور إبَّان فترة " الأوج" ثم لم يلبث أن كشف عن عمق الواقع المعقَّد الذي أفرزه بمجرَّد ما تفتقت الأزمة وتبرأ ابنه المامون رسمياً من عقيدة مصامدة الجبل الموحدين كما أسلفنا[33].

وبغضٍّ النظر عن تفاصيل هذه القضية وما أحاط بها من تقلبات، يمكن الاحتفاظ في شأن الرواية المعاصرة المتصلة بها أنها قد اهتمت بموقف الحكام المتطوِّر من عقيدتهم الرسمية دون أن تلتفت إلى موقف المحكومين من نفس هذه العقيدة وأهلها. وأغرب ما في الأمر أن هذا الموقف الأخير قد بدا واضحا وضوح المواقف التلقائية في

(33) حول رأي المنصور الموحدي في إمامة ابن تومرت وعقيدته، انظر عبد الواحد المراكشي، **المعجب**....، ص 291؛ وحول انفجار الأزمة، راجع: M. Kably, *Société, pouvoir..., op. cit.*, 20-21

المصادر المنقبية منذ الأوائل. بمعنى أننا نجده هنا مقترناً اقتراناً ضمنيا بالإعراض عن كل من الطرف الحاكم ومجموع الجهاز العقدي الذي يستند إليه. ومعلوم أن الجمع في الإعراض بين هذا وذاك قد جاء نتيجة للتضامن العضوي القائم بين الطرفين على مستوى الفعل والواقع الميداني. ولربما ازداد انصراف العامّة عن نظرية " التوحيد " بسبب ما اتسمت به من "تقنية كلامية" ممتنعة وانتقائية نظرية في غير متناول الجميع [34]. والظاهر أن كلا من هذين العنصرين قد لعبا لغير صالح العقيدة الموحدية ولفائدة حركة "الوِلاية" التي ارتبط انتشارها زمنيا بقيام الحكم الموحدي بالذات.

وإذا كان لهذه الحركة التي تزعمها الأولياء الصوفية جذورها القديمة التي قد تفسّر حضورها منذ بداية الفترة التي تهمنا عبر أواسط المغرب أوأقصى الشمال كما يؤخذ من كتاب **المقصد الشريف** الآنف الذكر للبادسي وكتاب **المستفاد في مناقب العباد بمدينة فاس وما يليها من البلاد** لمحمد بن قاسم التميمي، فالملاحظ من خلال كتاب **التشوف إلى رجال التصوف** للتادلي أنها قد ازدهرت جنوبي أم الربيع بالدرجة الأولى فانتشرت مع قيام الحكم الموحدي ببلاد دُكَّالة وهَسْكُورَة وحَاحَة والسّوس وبلاد الدير وتادلا ودرعة، وكلُّها من أقرب مناطق المغرب الأقصى لجبل المصامدة الموحدين. واذا ما راعينا أن الأهالي بأغلب هذه المناطق معدودون من نفس الأصل المصمودي الذي ينحدر منه معظم قبائل الغزاة، فقد يكون من المحتمل جدا أن "الوِلاية" قد دَشَّنت هنا منعطفا تحوليا في تاريخ المجتمع المغربي بأن حاولت أن تلعب دور العنصر "المواكب" للُحمة العصبية إن لم نقل دور العنصر "المواكب – المعوِّض" أحيانا عن هذه اللُّحمة التي لم تتدخل بتاتا لحقن دماء "إخوة" الأراضي الواطئة إبان فترة الغزو ولم يُحْسَب لها أي حساب بعدها.

وبالتالي فإن تمركز ظاهرة الولاية بالأنحاء الجنوبية ابتداء من الحقبة المشار إليها

(34) حول عقيدة ابن تومرت يرجع على الخصوص إلى :
Ignace Goldziher, "Ibn Toumert et la théologie de l'Islam dans le Maghreb au XI^{e} siècle, in *Le Livre d'Ibn Toumert* Alger, 1903, I-101; R Brunschivig, "Sur la doctrine du Mahdi Ibn Tûmart", in *Etudes d'Islamologie*, Paris, I, 1976, 281-293; id., "Encore sur la doctrine du Mahdi Ibn Tûmart", in *Etudes d'Islamologie*, I, 295-302.

قـد يُفَسَّر **مجاليا** بتقاليد المنطقة الراسخة المتجسّدة خاصة في بعض الرُّبط التاريخية كرباط ماسّة ورباطي شاكر وكوزْ بالكاف المعقودة [35]. إلا أنه من غير المستبعد رَدُّه **ظرفيا** إلى نوع من الرغبة في مواجهة الجهاز المتغلِّب وانتحال نحلة أخرى متميزة عن عقيدته المؤسِّسَة التي جرت العادة بالجمع تلقائيا بينها وبين عنصر المصامدة أجمعين[36]. ومع أن "الولاية" تقف و"المهدوية" على طرفي نقيض من الناحية النظرية الصرف، إلا أن مما لاشك فيه أن الإقبال الشعبي الواسع عليها مرتبط بجانبها العملي قبل غيره وأنه قد يُفَسَّر إلى حد بعيد بالتَّعَارض السافر بين كل من سلوك المتغلب الموحِّدي القائم على الميز والإكراه والتشدد وبين سلوك أهل "الولاية" المتمثل في الإصغاء والتحمل والانتصار للمستَضْعَف ومحاولة الحد من التجاوزات أيا كان مصدرها. ونظراً لاندماج الولي هيكليا في الواقع القبلي الإقليمي لمجتمعه الخاص، فالراجح أن سلوكه المُمَيِّز قد أدى به إلى تجسيد نموذج "الحَكَم – البديل" ضمن مناخ يغلب عليه افتقاد الحَكَم سواء بالنسبة للخصومات المجتمعية العادية أو بالقياس للنزاعات الجماعية الشاذة كما لاحظ العبدري ببلاد القِبْلة. ومعلوم أن التجاوزات المتنوعة الصادرة عن قبائل البدو «الخادمة» وغيرها من القبائل المتنطعة أو الجهات المستَظِلّة بظل الدولة لأبلغ شاهد على عموم البلوى كما انعكس ذلك في الخطاب المنقبي بوجه عام.

كيف تطور هذا التوجه الصوفي المكتسح للساحة مع تغيُّر الأوضاع وظهور التحركات المرينية والمَعْقلية على الخصوص؟ ربما كان من أقرب السبل إلى توضيح أهم معطيات هذا التطور أن نَعْدل عن التعامل معها دفعة واحدة في مثل هذا الحيز المحدود فنحاول استعراضها مستقلة عن بعضها مع التشديد على تداخلها الفعلي الحميم على أرض الواقع. وبذلك تتقدم هذه المعطيات كالاتي:

(35) حول الرُّبط القديمة بالشمال الافريقي بوجه عام، أنظر
G.Marçais, "Note sur les ribâts en Berbérie", *Mélanges René Basset*, Paris, 1925, II, 395-430.
وحول رُبُط السهول الغربية القديمة بالمغرب الاقصى، راجع بالنسبة لرباط شاكر حليمة فرحات وحامد التريكي "كتب المناقب كمادة تاريخية" ضمن التاريخ وأدب المناقب، الرباط، 1989، 51–62 خاصة ص 57–60. اما بالنسبة لكل من رباط كوز (بالكاف المعقودة) ورباط ماسة فيرجع على التوالي إلى :
B. Rosenberger, "Note sur Kouz, un ancien port à l'embouchure de l'Oued Tensift", *Hespéris - Tamuda*, 1967, 23-66, notamment 42-55; Mâssa, *Encyclopédie de l'Islam*, (*E.I.2*) ., VI, 763.

(36) انظر "حول بعض مضمرات التشوف" في هذا الكتاب.

أولا : استناداً إلى التفاف العامة حول ظاهرة الولاية طوال النصف الثاني من القرن الثاني عشر للميلاد، يمكن أن نربط نوعا ما بين هذا الالتفاف وبين بوادر الاستعداد "الخليفي" للتحفظ إزاء " المهدوية" كما أفصحت عن نفسها لأول مرة على لسان الخليفة المنصور على الأقل. وإذا كان لاعتزاز مصامدة الجبل بعصبية "المهدي" دورُه الفاعل في إذكاء هذا التحفظ والدفع به إلى حد الرفض الذي ذهب إليه الخليفة المامون، فلنسجل بهذه المناسبة ما اتّسَمت به البذور الانفصامية لدى الجهاز الثنائي الحاكم من أقدمية ورسوخ مع التنصيص على أن بداية الإفصاح عن التشكك في مهدوية "المهدي" من قِبَل المنصور قد اقترنت زمنيا بتصاعد المد الصوفي بالمنطقة كلها كما اقترنت بمحاولة توظيف هذا المد عسكريا وسياسيا على يد نفس الخليفة[37].

ثانيا : يلاحظ منذ البداية أن التوجه الصوفي الغالب لم يقف عند مستوى العامة أو الأرياف وإنما اجتذب كثيرا من فقهاء الحواضر وطلبة العلم بها ممن شدوا الرحال أحيانا إلى مقر إقامة بعض كبار الأولياء بعيدا عن العواصم منذ الأوائل زَمَنَ الشيخ أبي يعزى يَلَنور المتوفي أواخر سنة 1177/572 . وتجدر الإشارة إلى أن فضل تتبع مناقب الأولياء على العموم وجمعها بغية التعريف بهم وبمن تبعهم يؤول بالدرجة الأولى إلى الحرص الشخصي لهؤلاء "السّالكين" من فقهاء المدن وخاصّتها كما هو الشأن بالنسبة لكل من التادلي والتميمي وأبي العباس العزفي والبادسي وابن تجلاّت وابن قُنْفذ فيما بعد مثلا. كما يجب أن نسجل بالنسبة لهذا الموقف " العالِم" بالذات أنه يُعَد مظهرا من المظاهر الأساسية للمنعطف التحولي الآنف الذكر وشيكا. ذلك أن "الولاية" التي ربما تقدمت لدى جمهور مصامدة السهل

(37) راجع عبد الواحد المراكشي، نفس المصدر، ص 289.

وغيرهم من عامة الأهالي كمتنفس ديني وأداة "مواكبة" لمرجع العصبية التقليدية قد تكون قد استمالت الخواصَّ من رجال العلم والفقهاء استمالةً مؤكدة بسبب فعالية دورها المستحدث هذا وباعتبار موقفها المبدئي من "المهدوية" وانتسابها إلى التصوف السني الآخذ بتعاليم مؤلف "الإحياء" كما انتشرت بخاصة على يد تلميذه أبي بكر بن العربي المعافري الإشبيلي المتوفى بظاهر فاس بعد أن كان قد حُبس بمراكش، وذلك في أواخر سنة 1148/543 وأثناء الحملة الموحدية التي مهدت لتنظيم عملية "الاعتراف"[38].

وعليه، فلعل أقلَّ ما يجوز أن ننعت به الظاهرة التي نحن بصددها الآن أنها قد اكتسبت وزناً اجتماعيا - دينيا متصاعدا يحسب له حسابه منذ وقت باكر رغم صمت الرواية الرسمية. ومما لاشك فيه أن الإقبال المتزايد عليها قد تأثر بالتصاقها بالواقع وتمركزها بمجال الرُّبُط القديمة من بلاد المصامدة كما ارتبط بسلوك روادها واعتدالهم وتوجههم للوجدان الجماعي المتحَفِّظ إزاء المنظومة الموحدية الحاكمة. أما تجاوبها مع زمرة الفقهاء ممن ظل على وفائه للمذهب المالكي المضْطَهد حتى أواخر القرن الثاني عشر للميلاد على الأقل[39]، فلربما اعتُبر أساساً لمسلسل الاندماج المحرِّك لكل من "المذهب" و"الطَّريقة" ابتداء مما يعرف عادة بالعصر المريني.

ثالثا: بجانب هذا التطور الأفقي الذي سجلته تجربة " الولاية" عموما بصفة

(38) حول القاضي أبي بكر بن العربي، انظر القاضي عياض، **الغنية**، ليبيا - تونس، 1978، 133-139؛ النباهي، **كتاب المرقبة العليا في من يستحق القضاء والفتيا**، القاهرة، 1948، ص 105-107؛ المقري، **أزهار الرياض**، ج 3، الرباط، 1978، ص 95-98.

(39) حول التضييق على المذهب المالكي على عهد يعقوب المنصور أواخر القرن الثاني عشر للميلاد، أنظر عبد الواحد المراكشي، **نفس المصدر**، ص 278 - 279؛ وحول إفساح المجال للمذهبين الظاهري والشافعي على حساب نفس المذهب، راجع ابن الأثير، **الكامل في التاريخ**، المجلد الثاني عشر، ليدن، 1853، ص 145-146.

تكاد تكون آلية في اتجاه المدن والخواص، هنالك تطور آخر عمودي بطيء لم تتصدر نتائجه إلا في منتصف القرن الرابع عشر للميلاد فيما وصلنا اذ نجد بنية **الطوائف** قد انتشرت آنئذ بالأنحاء الجنوبية كما عُرِّفت من قبل. وبما أن التَّصَدُّر لايعدو ان يكون نسبياً في حد ذاته، فالغالب أن نواة البنية "الطائفية" المستحدثة قد نَمَت ابتداء من منتصف القرن الثالث عشر للميلاد بعد أن كانت قد ظهرت على يد أبي محمد صالح حسبما سبق أن بَيَّنّاه في غير هذا المكان وقبل وفاته بالطبع برباط آسفي سنة 631/1234[40]. ومما قد يدعم هذا المنحى أن آخر مشايخ الأولياء مِمَّن تنتسب إليهم أمهات الطوائف رجلان عاشا "وظهرا" في النصف الأخير من نفس القرن[41]. ولعل ممَّا يؤيد قراءتنا أيضا أن هذه الطوائف عند بروزها في منتصف القرن الموالي سوف تتقدم في شكل مؤسسات متأقلمة ذات كيان متميز وعلاقات محدَّدة ومواسم وطقوس. بل إن ما سبق أن أوردناه مما كتبه العبدري في نهاية القرن الثالث عشر حول خَتْمِه رحلته الحجازية" بزيارة قبر شيخ الصالحين وقدوتهم شرف المغرب الأقصى" أبي محمد صالح المذكور قبلَه لَيُعَدُّ إشارة واضحة إلى تأثر المؤلِّف بتعاليم هذا الشيخ إن لم يكن علامة على انتمائه إلى طائفته المعروفة بطائفة المَاجَرِيِّين أو إلى طائفته الكبرى المشهورة بطائفة الحجاج على الأرجح.

ويجب أن نسجل بهذه المناسبة ما اتسمت به مرجعية هذه الطوائف من تنوع على مستوى التسمية الخاصة بكل منها. ذلك أننا نلاحظ فعلا أن هذه المرجعية قد تعتمد شعيرة دينية كما هو الشأن بالنسبة لهذه الطائفة

(40) أنظر "قراءة في زمن أبي محمد صالح" في هذا الكتاب.

(41) يتعلق الأمر بكل من شيخ طائفة الحاحيين أبي زكرياء بن ابي عمرو الحاحي والشيخ أبي زيد عبد الرحمان الهزميري شيخ طائفة الغماتيين أو الهزميريين. ظهر الأول أواخر القرن السابع للهجرة أو الثالث عشر للميلاد بينما توفي الثاني سنة 706 للهجرة، أي فيما بين سنة 1306 وسنة 1307 للميلاد؛ أنظر ابن قنفذ، **أنس الفقير وعز الحقير**، الرباط، 1965، ص 64-65 وص 69.

الأخيرة التي انتظمت حول قضية تأمين سبل الحجيج إلى البقاع المقدسة عن طريق البر. ونفس المرجعية قد تحيل على اسم أحد رموز " الولاية" الأوائل كما نجده في تسمية الشُّعَيْبِيِّين " طائفة أبي شعيب آزمور" ولربما أحالت على موقع من المواقع كما فعلت بالنسبة للغْماتيين "طائفة الشيخ الولي الشهيد أبي زيد عبد الرحمان الهزميري" . ومع هذا فإننا نلاحظ أن أغلبية الطوائف المعروفة قد مالت مع مرجعية القبيل فكان هنالك طائفة الماجرين الآنفة الذكر و"منهم الدُّكَّاليون" ثم طائفة الصنهاجيين وطائفة الحَاحِّيين وطائفة الهزميريين وان كانت، هذه الاخيرة قد اشتهرت باسم الغْمَاتيين الوارد قبله[42].

تُرَى كيف يمكن أن يُفَسَّرَ تغلُّب ما أسميناه بمرجعية القبيل ؟ هل يمكن أن نرى في تفضيل هذه المرجعية نوعا من التشبت الإرادي بمرجعية اللحمة العصبية التقليدية؟ أم تراه يلمح على العكس من هذا إلى تكيف هذه المرجعية الأخيرة نفسها وسعيها إلى التلوُّن بلون "الولاية" بغية الخروج من طور " التوحش" والتلقائية إلى طور " الاستهداف الديني" المؤهِّل لإصلاح ما أفسدته تجاوزات العصبيات المحركة حتى الآن؟ الواقع أن مجمل التطورات اللاحقة قد تُرَشّح تساكن التَّوَجُّهَين لأمَدٍ غير قصير مع إفساحهما المجال لِتَزَعُّم "القداسة" إمّا على يد الصُّوفية والأشراف معا وإما على يد الصوفية ثم الأشراف. ولابأس من أن نضيف بالنسبة لمختلف المكونات البشرية لهذا العنصر الأخير أنها لم تكتمل بمجال المغرب الأقصى إلا عندما استقرَّ كل من شرفاء درعة السعديين وشرفاء سجلماسة العلويين ببلاد القبلة أواخر الفترة التي نتحدث عنها وبِتَزَامُنٍ مع تَوَزُّع قبائل المعقل عَبْرَ أرجاء هذه المنطقة وما جاورها. ويبقى ان نُشير إلى أن بقية المكونات المجتمعية الفاعلة الأخرى قد أخذت الآن مكانها من الخريطة الناتجة

(42) ابن قنفذ، نفس المصدر ، ص 63-71.

عن الخلخلة التي انطلقنا منها فنزلت القبائل المرينية في النهاية بمواقع السهول الغربية وهضاب مغرب الشمال الشرقي كما اعتمد التصوف الشعبي مجمل تطوراته الأفقية والعمودية ليزداد التحاماً بفئة "رجال المذهب" في انتظار بروز فئة الأشراف.

وهكذا تكون التحركات البشرية بمجال المغرب الأقصى قد جعلت من الفترة ما بين منتصف القرن الثاني عشر ونهاية القرن الثالث عشر للميلاد فترة إرهاصات متماسكة وتحول بطيء مُسْتَتِر. لقد اتضح عند نهاية هذه الفترة فيما نتمنى أن الوضع المجتمعي العام بها غير الوضع في بدايتها وأن هنالك معطيات جديدة حُبْلى قد تمخَّضت عن نتائج مجمل التحركات ثم تقدَّمت نحو المشَارف. وبذلك تكون هذه المعطيات قد أعلنت من بعيد عما سوف يعرفه "المغرب الحديث" مما اعتُبِر " تَبَدُّلاً طارئا" على مستوى الصِّيَغ الحاكمة والقوالب الجماعية المحرِّكة والرموز. وبالتالي فإن لهذا " التبدل" ممهدات تمتد جذورها نحو التحركات البشرية التي استوقفتنا لتنصهر في ما " تراكم" على إثْرها من مضاعفات تحولية كان لها أبلغ الأثر في ابتكار صيغ تنظيمية تعتمد التربية السلوكية والوجدان.

ما قصدنا إليه عند محاولة استجلاء قضية التحرُّكات المنوَّه بها أن نعمل على البدء بالبداية. خصوصاً وأن هذه البداية قد فُصِلَت بحكم التَّواتر عن الباقي فلم تكد تُسْتَحْضَر إلا جزئيا ومن بعيد بصدد ما تَرَتَّب عنها. كان لابد إذن من تحديد "هُوية" كل تحرُّك قبل تَتَبّع آثاره عبر الغير والواقع والمجال. ولقد بدا واضحا أن لكل تحرك هَزَّة أو مجموعة هزات وأن كل هذه الهزات قد أدت على التَّوالي إلى تعميق الخَلْخَلَة المجتمعية الموازية للمسلسل كله. ويبدو أن هذا المسلسل التحتي الرافد قد مهَّد منذ الحلقة الموحدية الأولى لظهور **مرجع** – **بديل** تَمَثَّل عبر السلوك والممارسة في نموذج **الولاية** والتحام الولي بالجماعة عمليا ووجدانيا وهيكليا كذلك. ثم كان أن تطورت ظاهرة الولاية من جهتها بتطور المسلسل الرَّافد فاتسعت رقعة نفوذها وأصبحت تمثل "الورقة" الدينية – الشعبية الأولى عند نهاية الفترة المُعْتَمَدة حسبما يبدو.

هل يصح انطلاقا من بعض تجليات هذه الظاهرة أن نهمش كل ما خلاها أو

نتخطى المسافات فنقتَلِع الظاهرة نفسها من مجموع المركّب المحيط ونَخْتَزِل العصر كله في لفظ جذاب غير جامع لنجعل منه عصر "تصوف" أو عصر "إيمان" مثلا؟ من المسلم به اليوم أن لكل واقع لُحْمَة تقضي بتضامن مختلف مكوّناته المادية والروحية وانصهارها في بوتقة ثقافية فريدة مركبة في نفس الآن. وأقصى ما نتمناه من جهتنا أن نكون قد أسهمنا في التحسيس الموثّق بتضامن واقع الفترة المدروسة هنا وتسلسل أبرز حلقاتها المعبّرة المنصهرة في بعضها البعض. أما فيما عدا هذا، فالمعوَّل عليه أن يكون هذا العمل المتواضع قد ساعد على لفت النظر إلى خصوصية بعض المواقف الجماعية إزاء الرّمز الفاعل وإزاء الظرفية الخاصة المتغيرة بالطبع. وكل ما نأمل في الختم أن تحظى بعض هذه الجوانب بما قد يُسْتَحَب من الاهتمام عسى أن تُعْتَمَد استقبالا عند تدقيق الميكانيزمات المؤدية إلى إنتاج كلٍّ من الحكم والمعارضة بمجال المغرب الأقصى الوسيط[43].

(43) حول بعض المحاولات الحديثة الجادة لتدقيق هذه الميكانيزمات المتعلقة بإنتاج الحكم خاصة في الفترة المدروسة هنا، انظر:
M. G. Fletcher, "The antropological context of Almohad History", *Hespéris- Tamuda*, XXVI - XXVII, 1988-1989, 25-51; C. Hamès "De la chefferie tribale à la dynastie étatique. Généalogie et pouvoir à l'époque almohado - hafside XII^{e} - XIV^{e} siècles", in *Al - ansâb. La quête des origines*, Paris, Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, 1991, 101-137.

الدولة المغربية في العصر الوسيط(*)

سوف أحاول أن لا أقف في هذا العرض عند دولة دون أخرى من بين الدول المغربية الوسيطية المتعاقبة تمشيا مع ما تقتضيه الصيغة الإجمالية التركيبية للعنوان. ونظرا لما هو واضح من سعة الموضوع وتشعب جوانبه، فإنني سوف أعمل على التعامل معه من خلال خطاطة عامة تدور حول الدولة المغربية كظاهرة ومسار وميكنزمات وثوابت. واعتبارا من جهة أخرى لأهمية جانب المناقشة في مثل هذا المقام، فإنني سوف أحاول أن أركز ما استطعت في ثنايا العرض عسى أن يسمح الوقت بالعودة إلى ما سوف يقف عنده الزملاء الأفاضل فيما بعد من نقط وقضايا.

وبالتالي فإنني سوف أقتصر ضمن الخطاطة التي تحدثت عنها على محورين اثنين أساسيين: أولهما يتعلق بالعناصر المؤطرة للدولة الوسيطية عندنا كنتاج تاريخي ومسار، أما المحور الثاني فمخصص لمحاولة الكشف عن مضمون الدولة ورصدها ككيان وتوجه عام وممارسة. وبعبارة أبسط، لنقل إن مشروعنا سوف يتلخص في القيام بمقاربتين اثنتين ترمي إحداهما للتعرف على الدولة من الخارج كظاهرة مشدودة الى واقع معين بينما تسعى الأخرى إلى التعرف على نفس الدولة من الداخل فتلامسها كحركية متفاعلة مع هذا الواقع بالذات.

*ألقيت هذه المحاضرة بدعوة من المكتب المركزي لاتحاد كتاب المغرب، وذلك مساء يوم الخميس 18 رمضان المعظم سنة 1416، موافق 8 فبراير 1996 بقاعة المحاضرات بوزارة الشؤون الثقافية. وقد نشرت مشفوعة بنص المناقشة التي أعقبتها بمجلة آفاق، عدد 1996/58، ص115-95.

ولنبدأ بالشق الأول من خطاطتنا فنتعرف على أبرز العناصر المؤطرة لظاهرة الدولة المغربية ومسارها خلال العصر الوسيط.

هذه العناصر تؤول باختصار إلى الواقع المركب الذي واكب الظاهرة التي تهمنا. وتفكيك هذا الواقع يقتضي أن نتعرف على كل من الفترة والمجال المباشر والمحيط الأوسع الذي يتموقع فيه هذا المجال.

أما معرفة الفترة المعنية بظاهرة الدولة هنا فتحتم علينا أن نبدأ بالاتفاق حول المقصود بلفظ الدولة على وجه التحديد. مرد هذا الاحتياط المبدئي أن هنالك قراءة انتقائية متواترة غالبة تقف عند الدول المركزية الكبرى - أي عند الدول المرابطية والموحدية والمرينية - ثم تضيف الى هذه الدول المتجانسة بوجه عام دولة تختلف عنها وتأتي زمنيا قبلها جميعا هي دولة الأدارسة. ونظرا لأقدمية هذه القراءة وسعة انتشارها، فإن هذه الدول الأربع هي التي تمثل الدولة المغربية الوسيطية بالنسبة للوعي التاريخي الجماعي عندما يطرح السؤال . ترى هل يمكن الأخذ بهذه القراءة والاكتفاء بها في محاولتنا التعرف على الدولة المغربية الوسيطية كظاهرة مجردة بعيدة عن كل تدخل أو إقصاء ؟ نحن نعلم أن للدولة من الناحية العلمية عدة تحديدات قد تختلف باختلاف المناهج والقطاعات. هذه التحديدات على اختلافها متفقة على أن الدولة تنظيم اجتماعي يرمي إلى ضبط العلاقات وحماية الأرض وضمان الاستقرار. واذا ما اعتبرنا هذه الوظائف المتفق عليها كقاسم مشترك لجميع أنماط الدول المدروسة، أفلا يمكن أن نسائل الواقع التاريخي عندنا ونبحث عما إذا لم تكن هنالك دول أخرى قد أقصيت من خانة الدول المغربية فنراجع إمكانية إدماجها بجانب الدول الآنفة الذكر ضمن مجموعة متسلسلة تتقاسم نفس الصيرورة والمسار المشترك؟ صحيح أننا نكاد نجهل كل شيء عن الواقع الفعلي المعيش لكيانات متعددة نذكر من بينها دولا قامت هنا وهناك بسجلماسة وأغمات وغمارة وبلاد برغواطة بالسهول الأطلسية. ولربما كان من جملة أسباب جهلنا هذا أن الأمر يتعلق بكيانات مُغْفَلَة لم يتم إدراجها منذ القدم ضمن الكايانات المعترف بها على المستوى المجتمعي بسائر أبعاده.

على أنه من المؤكد بالنسبة لهذه الدول المنفية المقصاة أنها تمثل عينات مختلفة

تلتقي رغم اختلافها عند الأخذ باللامركزية وما يتبعها من تساكن وتعامل وصراع أيضا. كما أنه من المؤكد أيضا أن بعض هذه التجارب قد أدمج الآن ضمن الإشكالية الاقتصادية العامة لغرب القارة الإفريقية على مستوى البحث والتعامل العلمي. وبالإمكان أن نضيف بالنسبة لنفس التجارب أنها لاتعدو في النهاية أن تكون مجرد حلقة عادية لها ما يماثلها في التجارب البشرية ابتداء بما عرفه الغرب المسيحي المعاصر من قيام الدولة المركزية على أنقاض دول لامركزية متعددة متساكنة. ومعلوم أن هنالك حضارات أخرى قديمة لن نطيل بالوقوف عندها قد عرفت نفس التطور. ولربما رجعنا إلى هذه النقطة عند المناقشة إن اقتضى الحال.

ما يهمنا الآن بالدرجة الأولى أن نسجل ضرورة تدارك هذا البتر المتقادم عندنا لتتضح الرؤية ويكتمل مسار الدولة المغربية الوسيطية التي نحاول التعرف عليها. وأول مقتضيات هذا التوجه أن نضع نقطة البدإ عند انتفاضة الخوارج بشمال المغرب سنة 122 للهجرة أو 740 للميلاد. وبذلك تكون الفترة المعنية بموضوعنا قد استغرقت ثمانية قرون تبدأ من هذه النقطة بعينها وتنتهي عند منتصف القرن التاسع للهجرة أو الخامس عشر للميلاد.

هذا فيما يتعلق بتحديد الفترة وفحواها العام باختصار شديد. أما بالنسبة لكل من المجال المباشر المؤطر والمحيط، فلربما كان من اللازم أن نشير بصددهما إلى بعض الاعتبارات البديهية المعروفة ولو على سبيل التذكير.

أول هذه البديهيات أن الأمر يتعلق هنا بمجال مباشر منصهر فيما أسميناه بالمحيط. هذا المحيط الأوسع يشمل المغرب الكبير الممتد بين المحيط والتخوم الليبية – المصرية الحالية. ومعلوم أن هذه الرقعة المغاربية كلها قد مثلت معبرا بشريا وقنطرة تجارية لامحيد عنهما في الربط بين ضفاف الأبيض المتوسط وما وراء الصحراء طيلة الفترة التي حددت آنفا. وهنالك بديهية ثانية مرتبطة بالأولى وتتلخص في أن هذا الانصهار قد جعل من المجال المغربي الخاص مجالا غُفْلا طيلة حقبة الكيانات اللامركزية المتعددة المتساكنة. بمعنى أن هذا المجال لم يتميز على مستوى المصادر حسبما يبدو بتسمية تميزه ولا بهوية خاصة به طوال المدة الزمنية الفاصلة بين الانتفاضة الخارجية

المؤسسة في منتصف القرن الثامن وبين ظهور الدولة المركزية في منتصف القرن الحادي عشر للميلاد.

كيف تتحدث المصادر عن هذا المجال بالنسبة للحقبة المذكورة ؟ الملاحظ أن تسمية "المغرب الأقصى " غير واردة عبر هذه الحقبة كلها حسب ما نعلم. كل ما في الأمر أن هنالك وحدات مجالية مُعَرَّفة بالإحالة على القبيل المتغلب أو الأسرة الحاكمة أو الزعامة الفردية النافذة أو منطقة الانتساب. أماالمجال ككل، فالظاهر أنه غائب تماما كوحدة مرجعية طيلة هذه الحلقة اللامركزية بأسرها. متى ظهرت تسمية " المغرب الأقصى" التي لازلنا نحتفظ بها إلى اليوم إذن؟ بالرجوع إلى المصادر المعاصرة التي وصلتنا، يمكن أن نقول إنها قد استعملت لأول مرة من قبل الشريف الإدريسي في رحلته المشهورة بـ**نزهة المشتاق**. يترتب عن هذا أن التسمية قد سجلت إبان فترة تأليف الرحلة المشار إليها في منتصف القرن الثاني عشر للميلاد. وبما أن الإدريسي قد استعمل هذه التسمية ما لا يقل عن سبع عشرة مرة، فالغالب أنها لم تكن طارئة رغم حداثتها وإنما كانت معتادة على مستوى التدوين وربما على مستوى التداول الشفهي الرسمي بصفة أخص. بل لربما جاز لنا أن نعتمد وتيرة هذا الاستعمال المكثف في منتصف القرن الثاني عشر لنرد ظهور التسمية في حد ذاتها إلى بداية نفس القرن على الأقل. ولعل مما يؤيد هذه القراءة أن لتوحيد المجال المعني بهذه التسمية تاريخ محدد معروف يلتقي مع زوال الدول اللامركزية بطبيعة الحال. وبما أن نهاية اللامركزية عندنا قد تمت على يد بناة الدولة المركزية المرابطية في منتصف القرن الحادي عشر للميلاد، فقد يكون من المعقول جدا أن تظهر التسمية على إثر ظهور الظاهرة المتصلة بها أو بعد حيز مناسب من الزمن. والحاصل من كل هذا أن تسمية "المغرب الأقصى" لم تظهر عبثا وليست راجعة لمجرد الصدفة. ذلك أنها جاءت نتيجة ظهور وضع جديد توحد من خلاله المجال الموزع حتى الآن بين عدة قوى. ومما ترتب عن ضم الشتات أن أسفرت العملية كلها عن ظهور كيان مرجعي سوف يزداد رسوخا مع الزمن. ولعل من أبرز المواصفات المميزة لهذا الكيان أنه قد انعكس أول ما انعكس في شكل هوية سياسية مرتبطة ارتباطا عضويا أساسيا بحضور الدولة المركزية الحاكمة وإمكاناتها المعنوية – المادية الموحِّدة.

ما أود أن أضيفه بهذا الصدد أن ظهور التسمية الخاصة بمجال المغرب الأقصى قد جاءت متقاربة زمنيا مع ظهور تسمية أخرى تخص الدولة المركزية من جهتها ونقصد تسمية "المخزن" الجاري بها العمل إلى الآن. لقد أصبحت هذه التسمية بمعناها التقني الخاص أمرا راسخا على مستوى الكتابة ابتداء من مطلع القرن الثالث عشر للميلاد. أما على مستوى المشافهة، فمما لا شك فيه أنها قد ظهرت بنفس المعنى قبل بداية هذا القرن بطبيعة الحال. وإذا كان لهذا التقارب من معنى معقول، فالظاهر أنه قد يدل على أن هنالك ارتباطا وثيقا بين توحيد مجال المغرب الأقصى وتبلور الصيغة المركزية للحكم، أي في النهاية بين قيام الدولة المُمَركِزة للمجال وبروز هوية المجال نفسه.

لذا، ونظرا للتشابه الملحوظ بين هذه الصيغة المركزية للحكم عندنا وبين الصيغةاللامركزية السابقة سواء على مستوى الهيكلة العامة أو على مستوى التوجه الغالب، فلربما جاز لنا أن نعتمد الصيغة المكتملة النهائية فيما نقصد إليه من مقاربة إجمالية لأبرز ثوابت الدولة وقنوات التبدل . ولا بأس أن ننبه قبل تناول هذا الجانب إلى أن التبدل هنا غير التطور كما هو واضح مسلم به لدى الجميع.

* * *

بالنسبة لهذه الثوابت والقنوات، أظن أنه لابد من الاحتفاظ بحقيقة ثابتة مفادها أن الأمر يتعلق فيما يخصها بعناصر متفاعلة مندمجة مع بعضها ومتقاطعة باستمرار. ونظرا لما تقتضيه ضرورة التوضيح من تفكيك وتصنيف، فبالإمكان أن نتبين ضمن هذه العناصر رغم التقاطع والتفاعل ثلاث مجموعات كبرى تُصنَّف بالإحالة على مرتكزات مرجعية خاصة بكل مجموعة منها: المجموعة الأولى من هذه الثوابت والقنوات تلتقي عند مرجع المجال بصفة خاصة، والمجموعة الثانية تلتقي عند مرجع المشروعية التي يعتمدها الحكم، أما المجموعة الثالثة والأخيرة فتدور حول ممارسة الحكم ذاته كأداة متحركة وجهاز. وحتى نأخذ فكرة تقريبية عن تسلسل المعطيات والردود المندرجة ضمن كل مجموعة، فإنني سوف أعمل على تناول كل مجموعة بمعزل عن بقية المجموعات الأخرى.

لنبدأ بالمجموعة المتصلة بالمجال مثلا.

أول ما يلفت النظر بالنسبة لهذه المجموعة أن هنالك ثنائية رافدة لمختلف مكوناتها. هذه الثنائية تتلخص في التماسك شبه الحتمي القائم بين غزو المجال والتحكم في الطرق. والنتيجة العملية لهذا التماسك أن توحيد المجال معناه احتكار الشبكة الطرقية من قبل الجهة السياسية - العسكرية التي تتزعم حركة الغزو والتجميع والمركزة. بل لربما كان من الأقرب إلى الواقع أن تكون الأسبقية هنا لضبط الشبكة وتقديمها على التوحيد المجالي في حد ذاته وليس العكس. ولعل السبب في هذا التصدر النسبي أن للطرق المغاربية بوجه عام دورا فريدا متميزا بالنسبة لتواصل كل من العالم المتوسطي وعالم الغرب الإفريقي طيلة هذه الفترة كلها كما سبق أن ألمحنا. ومما يشهد لهذه الأسبقية من بعض النواحي أن الحركة المرابطية الوافدة من أقصى جنوب الصحراء قد اكتفت بتتبع المحاور التجارية والتمركز بمحطات القوافل عند غزوها لبقية مجال "المغرب الأقصى". ومعلوم أن تفوقها في الصراع حول هذه القواعد وما يتصل بها من محاور ومفترقات طرقية هامة هو الذي حكم بزوال الكيانات المحلية اللامركزية المنافسة. ومعلوم أيضا أن الزعامة المرابطية قد استهدفت بسط سلطانها على الطرق المجاورة بالتدريج ولم يكن لها أن تفكر فيما سوف يترتب عن عملياتها العسكرية الأولى تبعا لما يُعْرَف بطبيعة الأشياء. وبالتالي فإن احتكار الشبكة الطرقية في النهاية هو الذي أسفر عن "احتكار" المجال أو توحيده سياسيا حسب الاصطلاح المتعارف عليه لا العكس.

على أن توحيد المجال هنا ليس إلا نتيجة حتمية أولى للتحكم في مجموع الشبكة الطرقية المؤسِّسة وإن كانت أهم من غيرها ولاشك. بمعنى أن الاحتكار الرسمي للطرق قد أدى دوريا وباستمرار إلى نتائج أخرى متسلسلة لا تخلو من تقاطع فيما بينها. ما هي أهم هذه النتائج الأخرى؟

الجواب أن هنالك الاستفادة المادية المباشرة من مداخيل الطرق من جهة. وتنظيم هذه الاستفادة من قبل الدولة يقتضي مركزتها ولو شكليا على الأقل. ذلك أن

هذه المركزة ليست بمطلقة إلا في النادر لأن الدولة المركزية نفسها إنما هي دولة تقوم على سواعد جهات قبلية وزعامات اجتماعية شتى قد تنتمي إلى العصبية المؤسسة وقد تكون مجرد جهات حليفة أو " خادمة" بشكل من الأشكال. أما الاستفادة المادية نفسها، فمعلوم أنها تتم عن طريق الجبايا إذ أن الطرق معناها المسالك وتأمين المسالك من جهة؛ كما أن معناها من جهة أخرى السماح بعبور القناطر وتوفير إمكانية المتاجرة بالأسواق والنزول بالمحطات التجارية مقابل رسوم معينة تستخلصها الدولة وشركاؤها المستفيدون.

هذا عن أولى النتائج البارزة للتحكم في الطرق. أما النتيجة الثانية فتتعلق بما تشهد به التجارب المغربية الوسيطية كلها من مشاركة ذوي النفوذ ورجالات الدولة كمجرد أفراد في التسويق وتعاطي التجارة مباشرة أو عبر شركاء مع الاستفادة في سائر الأحوال من موقعهم داخل الجهاز الحاكم. وبما أن ابن خلدون قد وقف عند الظاهرة ومجموع سلبياتها بالنسبة للنشاط الاقتصادي، فلسوف نكتفي بالإحالة عليه لنخلص إلى نتيجة أخرى تتصل بالجدلية القائمة بين كل من الدولة والمجال الطرقي على مستوى أوسع ونعني مستوى الجهة المغاربية - المتوسطية بضفتيها الشمالية والجنوبية.

ما يمكن الاحتفاظ به بالنسبة لهذه النقطة أن السيطرة على مجموع المحاور الطرقية بالمغرب الأقصى قد أدت دائما إلى التوسع. يكفي أن نستحضر الخطاطة الكبرى لمسار كل من الدول المرابطية والموحدية والمرينية ليبرز لدينا وقع هذه الثابتة وإلحاحها المتكرر. وما ينبغي التذكير به أن التوسع المشار إليه قد سار دائما في اتجاه كل من الشرق والشمال معا. إلا أنه يجب التنبيه مباشرة إلى أ ن قوة التيار قد مالت لفائدة التوسع نحو الشرق بشكل واضح إجمالا . لماذا؟ لأن هنالك تضامنا مجاليا مباشرا أقوى مع بقية التراب المغاربي ما في ذلك من شك. وبجانب هذا العامل البديهي المعروف، ربما كان هنالك عامل آخر أشد تأثيرا . يتلخص هذا العامل الأخير في أن ظهور الدولة المركزية التوسعية عندنا قد تزامن مع بداية تحول تاريخي موازي هَمَّ مياه الحوض الغربي للأبيض المتوسط. ذلك أن سيطرة الحضور الإسلامي على هذه المياه قد أخذت تتزحزح ابتداء من نهاية القرن العاشر للميلاد ومباشرة بعد انتقال الدولة

الفاطمية إلى مصر. لقد ترجم هذا التراجع أول ما ترجم إلى الواقع بضياع جزيرة صقلية وسقوطها في يد النورمان سنة 1060 للميلاد. ومعلوم أن الدولة المرابطية قد قامت في نفس الفترة بالضبط، وذلك على إثر توحيدها المجال المغربي فيما بين سنتي 1053و1070. ولابأس من أن نسجل بنفس المناسبة سقوط مدينة المهدية بإفريقية بالقطر التونسي الحالي واحتلالها من لدن النورمان أيضا سنة 1087 وغداة استتباب الأمر للمرابطين بالمغرب الأقصى.

ومما واكب هذا الحدث المريع بالنسبة للضفة المغاربية كلها أن ظهرت المؤشرات الأولى لتقدم حركة الاسترداد بأعالي الضفة المقابلة بعد أن كانت قد استرجعت مدينة طليطلة من يد المسلمين قبل سنتين اثنتين لاغير، أي في سنة 1085 للميلاد. وبما أن لهذا التحرك المسيحي أسبابا داخلية وأرضية خاصة تقوم عليها قبل أن تتأثر بالأوضاع السائدة بالأندلس أو بالشمال الإفريقي، فلنكتف بتوطين ما ترتب عن هذا التحرك من بداية انقلاب الموازين بالمياه المتوسطية لفائدة البحرية المسيحية الناشئة هنا وهناك بالعدوة الأخرى. والنتيجة العملية المباشرة لهذه الظاهرة نفسها أن قد صار لهذه البحرية دور هام في تأمين النقل والقيام بالتسويق المباشر نحو الضفة الشمالية ابتداء من القرن الثاني عشر للميلاد، وذلك في انتظار أن تمتد مطامعها إلى القيام بنفس التدخل في اتجاه البلاد الإفريقية نفسها ابتداء من منتصف القرن الخامس عشر. ومما نتج عن هذا التدخل البحري المسيحي التدريجي بالنسبة للدولة المغربية أن مالت مع تغليب توسعها نحو الشرق تدريجيا كذلك. والعلة في هذا أن من شأن التحكم في مجموع السواحل أو في أكبر حيز منها أن يضمن التحكم في كل المنافذ أوجلها فينفسح المجال مبدئيا لتعديل الكفة لفائدة المُصَدِّر على أكثر من مستوى. إلا أن هذا الاختيار قد حكم بدوره بمسلسل آخر من النتائج. أولى هذه النتائج أن التوسع نحو الشرق يقتضي حملات برية أو برية – بحرية طويلة المدى. ومعلوم أن لتجهيز مثل هذه الحملات شروطا مادية تحكم بتزايد النفقات وما يلحق بها من كلف ورسوم قد لا تخلو هي الأخرى من ردود متنوعة وترسُّبات. وعلاوة على هذا فإن هذه الحملات التي تستغرق الشهور والسنوات أحيانا قد أدت عادة الى انتقال الدولة كلها بقيادة الخليفة

أو السلطان أو الأمير حسب الأنظمة. وواضح أن لطول غياب الدولة عن المركز أثرا لا يخفى على انضباط المركز واستقرار الأوضاع. ومن جهة أخرى فإن التعبئة التي تفترضها العمليات التوسعية الطويلة المدى قد أدت عندنا كما أدت عند غيرنا إلى تذمر الجهات المعبأة جماعات وأفرادا. ولقد حدث أن أدى هذا التذمر بدوره إلى حبك المؤامرات والانقلاب واغتيال الحاكم أو خلعه ثم إلى التراجع والتخلي مؤقتا عن مشروع التوسع. ولعل من آكد النتائج النهائية لهذا المسلسل المتكرر إجمالا أن توسيع الرقعة في اتجاه المغربين الأوسط والأدنى قد ظل هو القاعدة رغم كل شيء. وتوسيع الرقعة قد أدى بالضرورة إلى تفقد الأطراف بصفة دورية. وهذا التفقد الدائب المنتظم قد جعل من الدولة المغربية في هذه الفترة كلها دولة متنقلة وجهازا متحركا باستمرار.

هذا بالنسبة لمجموعة الثوابت المترتبة عن علاقة الدولة بالمجال. أما عن المجموعة الثانية المتصلة بعنصر المشروعية، فلنذكر في البداية بأن هذه المشروعية في حد ذاتها قد تمثلت أساسا في ما يمكن أن نعبر عنه اليوم بمشروع إصلاح مؤسس. بمعنى أن الدولة تقوم دائما باسم الإصلاح أول الأمر أو تحتمي بمن يزعم لنفسه القيام برد الأمور الى نصابها كما هو الشأن بالنسبة للتجربة المرينية في فترة البدايات. وهكذا نجد أن الدولة المرابطية قد قامت باسم مشروع إصلاحي يعتمد توجهات المذهب المالكي السني كما هو مشهور بينما قامت الدولة الموحدية المناوئة على أساس مشروع إصلاحي آخر يقوم على نوع من الانتقائية الآخذة من مشارب شيعية ومعتزلية وأشعرية بالأساس. ومهما يكن من شأن المنطلقات النظرية لكل مشروع، فالملاحظ أن كل تجربة إصلاحية تعكس نفس الاهتمامات التقويمية الكبرى. هذه الاهتمامات تركز على واجهتين اثنتين في سائر الأحوال : هنالك واجهة الوضع الجبائي وما يقتضيه من الشجب باسم الكتاب والسنة؛ وهنالك واجهة الأوضاع الاجتماعية وما يتخللها من بدع وانحرافات يتم شجبها هي الأخرى باسم الشرع وضرورة العودة إلى ما سار عليه السلف الصالح. ولعل من نافلة القول أن نشير إلى أن الدعوة إلى الإصلاح لاتقف عند مجرد الانتقاد من أجل الانتقاد وإنما تدعو إلى التغيير بشتى الوسائل حسب الظروف والموازين. إلا أن الملاحظ بالنسبة لكل حركة إصلاحية أنها لاتلبث أن تبتعد تدريجيا عن محتوى المشروع

المؤسِّس بعد قيام الدولة ومباشرة الحكم. بمعنى أن الجباية سرعان ما تعود إلى سابق عهدها فتكرِّس المكوس أو تُستَن أخرى فتتعدد بذلك المغارم وتُستانَف التجاوزات إن لم تتفاحش. وما يقال بالنسبة للوضع الجبائي صحيح أيضا بالنسبة لاتساع الخرق بين المبدإ والممارسة على مستوى الحياة الدينية – الاجتماعية بوجه عام. ذلك أن التعامل مع الواقع المعقد قد أدى دائما إلى تغلب هذا الواقع على النوايا فاضطرت الدولة إلى الأخذ بنوع من البراغماتية المتكيفة بانتظام. وهكذا فهي تجنح عادة إلى التكيف مع الخريطة الدينية – الاجتماعية المتطورة هي الأخرى فتتبنى بعض التيارات المتصاعدة أو تدعم تيارات منافسة ضمنيا للأولى فتطوِّر بذلك سند مشروعيتها الأصلية ان لم تذهب في أقصى الأحوال إلى الابتعاد عن هذا السند أو التبرؤ منه لفائدة قوى ميدانية مكتسِحة وإن كانت مقيَّدة أو مكبوتة. ولعل أبرز ما يجسد هذه المفارقة أن الخلافة الموحدية قد تخلت علانية عن عقيدتها المؤسسة لمدة لا تقل عن سبع سنوات كاملة أيام المامون وخلال مطلع عهد ابنه الرشيد فيما بين منتصف العقد الثالث وبداية العقد الرابع من القرن الثالث عشر للميلاد. خصوصا وأن العودة إلى الاعتراف رسميا بنفس العقيدة المؤسسة لم يحل في الواقع بين الدولة وبين مسايرتها للواقع الميداني كما يتجلى من خلال النهج الذي سار عليه المرتضى أثناء العقد الموالي من نفس القرن.

ويبقى أن نأخذ فكرة وجيزة عن ثوابت المجموعة الثالثة التي لها اتصال بممارسة الحكم.

ولعل أول ما يلاحظ في هذا المجال أن هنالك تطورا واضحا في أسلوب التعامل مع الشركاء الأوائل بعد استتباب الحكم وقيام الدولة. ذلك أن ممارسة الحكم تعتمد منطقا عشائريا بالأساس أول الأمر. ومعروف أن المنطق العشائري يعتمد بدوره التوزيع والإشراك والتقيد بمبدإ الحفاظ على التوازن بين مختلف الفصائل والمكونات العصبية. ثم إن هذا التوازن يقوم من جهته على التراضي كمحور حيوي من شأنه أن يضمن التفاهم والتآزر والإجماع أو شبه الإجماع على الأقل. أما بعد قيام الدولة والدخول في مرحلة التنظيم والتدبير المتعدد الواجهات، فالملاحظ أن الحاكم سرعان ما يتخلى عن منهجية التراضي ليجنح للانفراد بالبث في المهمات والاستئثار بالحكم.

لقد ترجم هذا التحول بالنسبة لمجموع الدول الوسيطية التي تهمنا عن طريق

الإسراع نسبيا بتعيين الحاكم المتغلب لخلفه من بين الأبناء أثناء مدة حكمه. وتبعا لهذا التحول المتكرر، فالملاحظ أن هنالك تدابير شبه آلية تأتي تباعا بهدف ترسيخه. هذه التدابير متماسكة مع بعضها وتهم كلا من المجتمع الحاكم وتركيبة الجيش والتسيير الإداري. ولعل المنطلق الذي يحكمها جميعا أن الاستئثار بالزعامة المطلقة مناف لإدناء الزعامات العصبية المؤسسة أو السماح لها بالتدخل المباشر المستمر كما كان الشأن من ذي قبل. لذا فان من أولى الأولويات المترتبة عن هذا التوجه بالنسبة للحاكم أن يعمل على إقصاء جل هذه الزعامات وخاصة منها تلك التي تميل إلى التطلع والتضييق على حرية تصرف "الدولة" أو تقف في وجه تقاربها مع العصبيات المحكومة أو تعارض تكيُّفها مع الواقع الميداني بوجه عام. وما دام هنالك مستلزمات يفرضها كل اختيار من هذا القبيل، فالنتيجة أ ن الحاكم يبدأ بتقوية معسكره الخاص قبل الإقدام على التنفيذ وبعده. تتم تقوية هذا المعسكر عن طريق استقدام عناصر عسكرية من خارج العصبية المؤسسة وكذا من خارج المجال المغربي بمعناه المركز الخاص. وللتدليل على هذه الظاهرة، يمكن أن نكتفي بما تذكره بعض المصادر الموثوق بها من أن عليا بن يوسف بن تاشفين هو "أول من أركب الروم وقدمهم على جمع المغارم" ببلاد المغرب. ومعلوم أن عليا هذا يعد ثاني حكام الدولة المرابطية بعد قيامها، أي ثاني حكام الدولة المركزية بالمغرب في حقيقة الأمر. وبالتالي فإن الدولة المركزية عندنا قد توجهت هذا التوجه القاضي بالاستعانة بالمرتزقة المسيحيين منذ الأوائل، وذلك بسبب حرص الحاكم على اصطناع جبهة عسكرية لا ارتباط لها بالقوى العصبية المتساكنة بالبلاد. ومعلوم من جهة أخرى أن الموحدين لم يلبثوا أن تبنوا نفس "الإستراتيجية" بمبادرة من أول خلفائهم عبد المومن بن علي فاحتفظوا بالفيلق الأجنبي على إثر انتصارهم عليه إلى أن خلفهم المرينيون فساروا بدورهم على النهج نفسه. على أن الاحتفاظ بالتقليد المرابطي لم يكن ليحول بين كل من جاء بعدهم وبين التجديد في هذا المجال بالطبع. ذلك أن الموحدين قد أضافوا عنصر البدو إلى عنصر المسيحيين عندما لجؤوا إلى قبائل عربية من بني هلال وسليم فأبعدوها عن المغربين الأوسط والأدنى وأنزلوها بأخصب الأراضي المغربية بالسهول الأطلسية ثم أردفوها بالْغُز الأتراك المستقدمين من أقصى التخوم

الشرقية للتراب الليبي. وعندما تغيرت الخريطة البشرية بفعل التحركات القبلية والصراعات المكثفة التي واكبت نهاية حكم الموحدين مع منتصف القرن الثالث عشر للميلاد، نلاحظ أن الملوك المرينيين الأوائل قد احتفظوا بمبدإ الاستجاشة ببعض العناصر التقليدية الدخيلة المتجددة. إلا أن أهم ما امتاز به بعض هؤلاء الملوك في هذا المضمار بالذات أنهم مالوا مع خطة جديدة ترمي إلى تقوية جانب "الدولة" عن طريق "إغراق" الزعامات المؤسسة المنافسة ضمن سائر مكونات العصبية الزناتية المشتركة بما في ذلك الفصائل المستوطنة لشرقي المغرب الأقصى أو النازلة بغربي المغرب الأوسط على السواء.

وحتى تأخذ هذه "الإستراتيجية" الإقصائية كل معناها، فإن المهام التي قد تسند إلى بعض من ينتمي إلى الجهات المؤسسة من الشخصيات المؤثرة لاتكاد تتصل بالمركز إلا في النادر. ذلك أن هذه الشخصيات قد يعهد إليها في الغالب بمهام التسيير بجهة غير جهة الانتماء فتعين على رأس الولايات وخاصة منها الولايات النائية عن المركز. أما التسيير على مستوى هذا المركز بالذات، فالملاحظ أنه ينحصر بين أيد قليلة العدد. ذلك أن ما يمكن أن يسمى بالجهاز الحكومي عبارة عن أداة تشمل أربع مراتب كبرى هي الحجابة وكتابة السر والقضاء والوزارة. وإذا كان من الممكن تحديد اختصاصات المراتب الثلاث الأولى فيما اشتهرت به الحجابة من اتصال بالقصر ودخول على السلطان أو عرفت به كتابة السر من قيام على المراسلات وإشراف على الدواوين أو سُلِّم به لمرتبة القضاء من نظر في شؤون العدل بوجه عام، فلعل مما تجدر الإشارة إليه أن مرتبة الوزارة هنا أشمل من أن تحدد اختصاصاتها لأن الوزير أشبه ما يكون بالقيِّم على كل شيء. وعلاوة على هذا فإن إسناد المناصب مهما كان مستواها رهين بما يعرف تقنيا بعلاقة الشخص بالشخص "la relation d'homme à homme" أساسا ولا يكاد يخضع لمقياس الأحقية والاستحقاق الا فيما ندر من الأحوال.

* * *

وهكذا يتبين أن الدولة المغربية الوسيطية جهاز متناسق له منطلقات موضوعية وتوجهات مستمدة من هذه المنطلقات ترتبت عنها ميكنزمات متكررة وردود منطقية متشابهة إلى حد بعيد. ولقد كان من الطبيعي أن تسفر كل هذه المعطيات الثابتة عن نتائج دورية تكاد تعيد نفسها مع مرور الزمن وتعاقب الأسر الحاكمة والعصبيات. كيف يمكن تفسير هذا الدوران الملح الساكن – المتحرك إن صح التعبير؟ سؤال تصعب الإجابة عليه في إطار خطاطة تقديمية لاتعدو أن تكون مجرد أطروحة قابلة بطبعها للمناقشة والتساؤل ومتطلعة بالتالي إلى التدقيق والتوسع.

قراءة في زمن أبي محمد صالح(*)

لنسجل منذ البداية أن "الزمن" هنا غير "العصر" بالمعنى العام المتداول وإنما هو الوضع الحياتي المتطور بشحنته الخاصة المتولدة عن علاقة الإنسان - أيّاً كان - كمجرد إنسان بهذا الوضع الحياتي بالذات. وبالتالي فإن الأمر يتعلق بزمن حميم يقع بالضرورة ضمن إطار تاريخي محدد قد يكون هو " العصر" كله أو بعضه على الأقل. من هنا فإن المفروض مبدئيا أن ينعكس هذا الزمن بمعناه الشخصي الدقيق في ما يعرف بكتب التراجم أو في المذكرات المتصلة من قريب أو بعيد بالمعني بالأمر أو بما يمكن أن يسمى بتاريخه المباشر. أما إذا انتقلنا إلى الواقع وأمعنا النظر في الرصيد المصدري المتوفر لدينا على العموم، فالملاحظ أن "الترجمة" في الغالب نص لا يكاد يتخلص من التعميم والانطباع والحكم القيمي المطلق المبرر عادة لعملية الانتقاء نفسها بينما يندر صنف المذكرات من جهة أخرى في التراث الإسلامي بوجه عام. لذا فإن مهمة التعرف على أي "زمن" عندنا ليست بالشيء المتيسر المعتاد رغم المظاهر. أما إذا كان "الزمن" "زمن" ولي من الأولياء، فالمعروف أن المادة تتأثر مسبقا بالهاجس الوعظي التمثلي الذي يقف وراء كل محاولة لسبك المناقب ونشرها شفهيا أو كتابة بين الناس. وبديهي أن هذا الهاجس نفسه هو الذي يجعل من الخطاب المنقبي نسيجا متقطعا يميل إلى

*نشر ضمن أعمال الملتقى الذي نظمته كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط بتعاون مع المجلس البلدي لمدينة آسفي حول موضوع: «أبو محمد صالح: المناقب والتاريخ»؛ راجع أعمال الملتقى المذكور تحت نفس العنوان، دار النشر العربي الإفريقي، 1990، ص87-102.

إبراز الفترة النهائية "المتوّجة" وربط كل "المقدمات" التعبدية والسلوكية بمرحلة "الفتح" وزمن "الفيض" والكرامة.

ينتج عن هذا بالنسبة للمؤرخ أن المادة المنقبية مرتبطة بالولي "الواصل" قبل أن تكون متصلة به كـ "مريد" مبتدئ وإنسان منغمس في الظرفية المشاعة بين الناس. بمعنى أن الولي من خلال نفس المادة يبدو لأول وهلة وكأنه منسلخ عن "العصر" والمناخ البيئي الذي أعده بشكل أو بآخر لما "يُسِّرَ" له من التقرب و"الاجتباء" و"خرق العادة" فتقرأ أعماله بشكل مبتور تنطمس من خلاله المعاناة اليومية وتهمش المحددات الآنية التي تنتج "الزمن" وتوطنه داخل "العصر" وداخل التاريخ.

لأخذ فكرة عما نقصد إليه، يمكن الرجوع مثلا إلى أقدم المصادر التي ترجمت للشيخ أبي محمد صالح دفين آسفي أو وقفت عند اسمه قليلا أو كثيرا ثم استعملت فيما بعد من طرف المتأخرين. على رأس هذه المصادر يتقدم نص معاصر فريد هو كتاب **التشوف** لابن الزيات كما هو مشهور. يليه ما ذكره العبدري في رحلته حول ضريح الشيخ وصاحب الضريح في نهاية القرن السابع الهجري. ثم يأتي كتاب **المنهاج الواضح** لحفيد الشيخ نفسه ومعه كتاب **المقصد الشريف** للبادسي ثم ما سمي بكتاب **مفاخر البربر** ثم رحلة ابن قنفذ وما أورده ابن الخطيب وابن فرحون إن نحن اقتصرنا على أشهر الشهادات وأقربها من حيث الزمن لصاحب الترجمة. والملاحظ أن جميع هذه الآثار على اختلاف مشاربها وتنوع الفترات التي وضعت فيها متفقة على علو مرتبة الشيخ وأحقيته وسعة صيته داخل المغرب بالمعنى الواسع والشرق الأوسط الإسلامي بالنسبة للبعض منها على الأقل[1]. لكن كيف تأتى هذا الشفوف

(1) تم الاعتماد في تجميع المادة الأولية المتعلقة بأبي محمد صالح على المؤلفات المشار إليها هنا دون إهمال مقابلتها أو تكملتها أحيانا بما ورد في بعض المصادر المتأخرة، أنظر بالتالي: أبو يعقوب يوسف التادلي، **التشوف إلى رجال التصوف**، الرباط، 1984، 41؛ أبو عبد الله محمد العبدري الحيحي، **رحلة العبدري**، الرباط، 1968، 280؛ أبو العباس أحمد بن ابراهيم بن أحمد بن أبي محمد صالح، **المنهاج الواضح في تحقيق كرامات أبي محمد صالح**، القاهرة، 1933، مجموع الكتاب؛ عبد الحق بن إسماعيل البادسي، **المقصد الشريف والمنزع اللطيف في التعريف بصلحاء الريف**، الرباط، 1982، 101 - 102و136؛ مجهول، **مفاخر البربر**، الرباط، 1934، 77–78؛ لسان الدين بن الخطيب، **معيار الاختيار**، الإسكندرية، 1958، 107؛ أبو العباس أحمد بن الخطيب المشهور بابن قنفذ، **أنس الفقير وعز الحقير**، الرباط، 1965، 35،61 – 64،63 و 65؛ ابن فرحون، **الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب**، القاهرة، 1351 هـ 129؛ محمد بن جعفر الكتاني، **سلوة الانفاس**، فاس، 1316 هـ المجلد الثاني، 43 – 44؛ محمد الكانوني، **آسفي وما إليه**، القاهرة 1353 هـ 98 - 101.

الذي لم ينتظر وفاة صاحبه ليفرض نفسه؟ الجواب يتوقف على بعض الجزئيات المتصلة بأهم محطات حياة المعني بالأمر نفسه. ثم هو يتوقف ولاشك من جهة أخرى على ضبط الواقع المتطور الذي تعامل معه الرجل كإنسان طيلة فترة حياته.

أهم المعلومات التي يمكن التقاطها بهذا الصدد لاتعدو أن تكون شبه مؤشرات على أكثر تقدير. وأغلبها في الواقع متفرق عبر ثنايا كتاب **المنهاج الواضح**. هذه المعلومات عندما تجمع وتصنف تؤول إلى العناصر القليلة الآتية.

أولا: أن الشيخ قد ازداد سنة 550 هـ وتوفي سنة 631هـ.

ثانيا: أنه أقام بالشرق الأوسط الإسلامي مدة عشرين سنة لانكاد نعلم عنها إلا النزر اليسير بالنسبة ل " زمن" الرجل كما سبق أن حددناه [2].

ثالثا: أنه استقر بمدينة آسفي بعد عودته من الشرق فمكث بها أربعين سنة متصلة على الأقل قبل وفاته.

رابعا: أنه " تأدب" أساساً على يد الشيخ أبي محمد عبد الرزاق الجزولي دفين الإسكندرية ولربما اتصل بأبي مدين الغوث شيخ هذا الأخير وأخذ عنه مباشرة، وإن كان الأرجح حسبما يبدو أن الاتصال المباشر مستبعد وأنه وإن حصل فإن الأخذ أبعد منه على كل حال.

خامسا: أن المعنى بالأمر قد عانى من معارضة الفقهاء بعد عودته من الشرق ثم لم يلبث أن تخطى هذه العقبة وتفرغ لشؤون التربية مركزا نشاطه على الدعوة إلى "التوبة" والخروج إلى الحج.

سادسا: أن علاقة السلطة الموحدية بأبي محمد صالح كعلاقة الشيخ بالسلطة

(2) بالنسبة لفترة أساسية كفترة التكوين التي تتمثل عمليا في فترة إقامة أبي محمد صالح بعيدا عن مسقط رأسه بالشرق، يلاحظ أن المعلومات الواردة حولها تتلخص في تحديد مدة الإقامة مع تعداد الشيوخ الذين اتصل بهم أو يكون قد أخذ عن بعضهم على الأصح كأبي طاهر بن عوف " ببلد إسكندرية بمدرسة منها، وقد لازمه بها مدة من عشرين سنة... وذكر أنه صحب بعده ولديه أبا النجم وأبا محمد عبد الوهاب والفقيه أبا سعيد مخلوف بن جبارة وأبا طالب أحمد بن رجاء اللخمي وأبا العباس أحمد بن محمد السلمي وأبا عبد الله محمد بن أبي بكر الكركي الخ .. وصحب غيرهم ممن جمع بين الفقه والتصوف مثل أبي محمد عبد الرزاق الجزولي وأبي محمد عبد الله المغاوري وأبي عبد الله السلاوي وغيرهم... " مع الإشارة إلى تحفظ صاحب **المنهاج** نفسه في شان هذه الأسماء وصحة أخذ جده عن أصحابها باستثناء أبي طاهر بن عوف وأبي محمد عبد الرزاق الجزولي. وبما أننا لا نهتم بالاسماء والكنى من أجل الاسماء والكنى، فلنسجل أن المقصود من مثل هذه القائمة في ذهن أصحابها – سواء أصحت أم لا – إنما هو أن تظهر متانة تكوين الشخص المنوه به كما هو الشان هنا، انظر **المنهاج** ، 148 – 150.

قد اتسمت بالتنافر طيلة فترة الإقامة بآسفي. ويبدو أن التعامل بين الطرفين قد ازداد حدة مع آخر حياة أبي محمد صالح على الأخص.

سابعا: أن المجال الذي تركزت فيه دعوة أبي محمد صالح مجال ينحصر بالدرجة الأولى في الجنوب الشرقي من بلاد المغرب الأقصى ويهم بالأساس مناطق درعة وتافيلالت وأحواز مراكش. بمعنى أن الأمر يتعلق قبل كل شيء بالأطلس الشرقي وما حوله أي بالمجال الخاضع بدرجات متفاوتة لنفوذ قبائل هسكورة في الفترة التي تهمنا.

هذه العناصر على قلتها متداخلة في الجملة كما قد يتضح للوهلة الأولى. وهي بتداخلها قد تثير من الأسئلة ما قد يبعد بنا عن الموضوع. لذا فإننا سوف نقتصر على الأهم بغية التمسك بحد أدنى من الوضوح. وبالتالي فإننا سوف نبدأ بفصل العناصر المتصلة بالإطار الموطِّن لحياة شيخ آسفي عن بقية العناصر الأخرى المتعلقة بمحتوى هذا الإطار نفسه.

مجموعة العناصر الأولى تهم مجمل حياة أبي محمد صالح كما نعرفها، أي مرحلة تكوينه بالمشرق ثم مرحلة نشاطه بالمغرب على وجه التحديد. وهي على بساطتها قد تسمح بإبداء بعض الملاحظات التي تفرض نفسها فيما نعتقد وهي كالآتي:

أولا: أن فترة حياة الشيخ بابتدائها سنة 550 هـ قد جاءت مباشرة بعد قيام الحكم الموحدي **فعليا** بالسهول الغربية من بلاد المغرب الأقصى سنة 544 هـ، أي على إثر استئصال مجموع القبائل البرغواطية وإضعاف قبائل دكالة عن طريق القتل والإغراق الجماعي في البحر المحيط كما هو منصوص عليه صراحة عند البيذق الذي عاصر الأحداث و "أرخ" للحكم الفتي في بداية

أمره [3]. واذا راعينا كثافة الأحداث وديمومتها بالنسبة لذاكرة شفوية محافظة كالذاكرة الوسطوية بوجه عام أمكننا أن نتصور المناخ البشري المناوئ الذي شب فيه أبو محمد صالح وأثر في اتجاهه من بعد كما أثر في اتجاه غيره من متصوفة العصر ولاشك.

ثانيا: أن نفس فترة حياة الشيخ تنتهي مع بداية النهاية **الفعلية** أيضا للوجود الموحدي بالأندلس وبلاد المغرب الكبير على السواء. فهل يمكن أن نفترض صلة ما بين وضع سياسي جديد مترد كهذا وبين ما سبقت إليه الإشارة من توتر قائم متطور في علاقة الشيخ المربي والمصلح آنئذ بالحكام؟ الملاحظ على الأقل أن هنالك نوعا من المجابهة والتحدي المكشوف بين الطرفين في مرحلة تبدو من خلال هذا الوضع نفسه ومن خلال احتباس أبي محمد عبد الله ابن الشيخ أبي محمد صالح- وأبوه هذا على قيد الحياة- أنها أقرب ما تكون إلى هذه الفترة إن لم تكن هي عينها بالذات [4]. فلقد ألقي في السجن بابن الشيخ المنوه به وخلفه فيما بعد [5] "ومعه جماعة من الفقراء، وذلك عند توجهه إلى المشرق فتوعدهم السلطان إن لم يكتب الشيخ فيهم له كتابا ويعرفه فيه بأن أبا عبد الله المذكور ولده قتلهم أجمعين". فكان أن اكتفى الشيخ حسب صاحب **المنهاج** أو حسب راويته على الأصح بأن قال للرسول: " قل لهم لابد إن شاء الله من إطلاقكم عن قريب، شاء أولئك أم

(3) لتوطين هذه التفاصيل المتعلقة بمواجهة الحكم الموحدي لبعض الحواضر أو المجموعات القبلية "الصامدة"، أنظر "حول بعض مضمرات التشوف" ضمن هذا الكتاب. وبالنسبة للإشارة المقتبسة هنا من كتاب البيذق، أنظر أبو بكر الصنهاجي المكنى بالبيذق، **كتاب اخبار المهدي بن تومرت وابتداء دولة الموحدين**، باريز، 1928، 108-109.

(4) يتعلق الأمر باحتباس أبي محمد عبد الله بن أبي محمد صالح الذي خلف أباه ابتداء من سنة 631 إلى أن توفي سنة 651هـ. وبما أن حدثا من هذا القبيل قد يبدو أكثر انسجاما مع ردود فعل الجهاز الموحدي المتخوف على إثر العقاب أو اثناء الفترة المضطربة التي تلت موت المستنصر أواخر سنة 620هـ بالاخص، فالغالب أن الاحتباس قد تم ولاشك في العقد الأخير من حياة الشيخ أو في منتصف العقد ما قبل الأخير على أبعد تقدير؛ أنظر حول الحدث نفسه، المنهاج، 305 - 308؛ وحول الفترة بوجه عام، يمكن الرجوع إلى:
M. Kably, *Société, pouvoir et religion au Maroc à la fin du Moyen-Age*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1986, 15-33.

(5) حول خلافة أبي محمد عبد الله هذا لابيه، أنظر المنهاج، 140.

أبوا. وأما الكتب فما كنت ممن يكتب إليهم أبدا"[6].

ثالثا : بالنسبة لفترة حياة الشيخ كإطار زمني عام، يلاحظ أنها تكاد تطابق فترة حياة ولي آخر أندلسي شهير بالمشرق شهرة أبي محمد صالح بالمغرب هو محيي الدين بن عربي. ولعل من الطريف أن نسجل التقارب البين بين توقيت عودة أبي محمد صالح إلى المغرب ليستقر به وتوقيت خروج "الشيخ الأكبر" إلى المشرق ليستقر به من جهته. لقد غادر محيي الدين بن عربي بلاد الأندلس واتجه إلى المشرق عبر بلاد المغرب سنة 598 هـ بينما عاد أبو محمد صالح إلى بلد آسفي قبل وفاته بما يربو على الأربعين سنة، أي في نهاية القرن السادس وربما في مطلع العقد الأخير منه.

قد يكون من التعسف أن نحاول إنكار دور الصدفة في هذا التقارب الزمني الذي لايستحق الوقوف منطقيا في حد ذاته. إلا أن الأمر يتعلق بخروج اختياري مصمم في كلتا الحالتين حسبما يبدو. وخروج من هذا القبيل بالنسبة لقارئ الحدث يتمتع بوضع خاص كلما صدر عن موقف جماعي أو عن فرد فاعل في الجماعة. إذاك يكتسب "الخروج" بعدا آخر بالنسبة للزمان والمكان على السواء. بمعنى أن "خروج" علمين من أعلام التصوف كابن عربي وأبي محمد صالح في اتجاه معاكس قد يفصح نوعا ما عن وحدة مجال التنقل في وعي بعض رجال الدين رغم تشتته بالنسبة للعامة وأغلب رجال السياسة. وبما أن قرار الخروج المعاكس هذا قد صدر في نفس الفترة عن رجلين ينتميان معا إلى نفس الجناح الغربي الإسلامي، فلربما كان لاختلاف الاتجاه هنا مغزى واحدا بالنسبة لاهتزاز الأوضاع بنفس هذا الجناح الغربي الإسلامي. كل ما في الأمر أن أبا محمد صالح قد اختار القدوم لممارسة تصوفه العملي الإصلاحي حيث فضل ابن عربي الابتعاد بتصوفه الذاتي النخبوي المتعالي توخيا للسلامة ولا شك.

(6) المنهاج، 306.

وبالتالي فلعل من المحتمل أن نكون هنا أمام نفس المؤشر لوضعية توحي في جملتها – ومن عدة أوجه – بعدم الاطمئنان[7].

ووراء هذه الوضعية الداخلية بالغرب الإسلامي يتراءى واقع آخر مؤطر لها هو واقع الأبيض المتوسط بصفة عامة. لقد أخذ هذا البحر في الخروج من قبضة الإسلام منذ نهاية القرن الرابع الهجري كما هو المعروف. إلا أن المسلسل قد تفاحش الآن رغم انتصار المنصور الموحدي بالأرك سنة 591 هـ واسترجاع بيت المقدس على يد صلاح الدين الأيوبي بالمشرق سنة 583 هـ. وبالتالي فإن الفترة فترة انسحاب على مستوى البحر وتجارة البحر بالنسبة للمسلمين بصفة عامة. يضاف إلى هذا ما هو معروف من تردي العلاقات بين حكام الشرق وحكام المغرب كما انعكس ذلك في تدخل الأغزاز التركمانيين بالتخوم المصرية الإفريقية وما ترتب عن هذا التدخل من رفض المنصور بالغرب لإمداد صلاح الدين ضد الغزاة المسيحيين مما لاداعي لتفصيله في هذا الإطار[8].

ما يهمنا قبل كل شيء أن نحدد المناخ الذي نزل فيه أبو محمد صالح عندما عاد إلى بلده الأصلي. ذلك أن للمناخ العام دوره البارز في بلورة الاتجاه المميز وتحديد "الزمن" الخاص بطبيعة الحال. ما هو هذا الاتجاه بالضبط؟ المعروف أننا نتحدث كثيرا عن محتواه الإجمالي دون أن نقف في الغالب عند مغزاه المرحلي الدقيق لأنه يتلخص بالنسبة إلينا في مجرد **دعوة الناس إلى الحج**. ولو أننا تذكرنا أن الجمهور المتلقي بالنسبة لأبي محمد صالح جمهور مسلم كغيره من جماهير بلاد الإسلام لتبين لنا أن

(7) لعل مما يؤكد هذا الاستنتاج أن هنالك عدداً لايستهان به من متصوفة الغرب الإسلامي قد نزحوا نحو الشرق في هذه الفترة المتأزمة الطويلة ومن بينهم الإمام أبو الحسن الشاذلي المتوفي سنة 656 هـ وابن سبعين الذي لقي حتفه بمكة سنة 660 هـ وكذا الششتري المتوفى بمصر في نفس السنة؛ يرجع في الموضوع بصفة عامة إلى :

Cl . Addas, *Ibn Arabî ou la quête du Soufre Rouge*, Paris, Gallimard, 1989, 219-232.

(8) أنظر في مختلف عناصر الوضع المشار إليه هنا محمد عبد الله عنان، **عصر المرابطين والموحدين في المغرب والأندلس**، الجزء الثاني، القاهرة، 1964 ، 181، 186 وأيضا:

R. Mantran, *L'expansion musulmane (VII^e - XI^e siècles)*, Paris, P.U.F, 1979, 275 - 280; M. Lombard, "Arsenaux et bois de marine dans la Méditerranée musulmane VII^e - XI^c siècles", in *Espace et réseaux au Haut Moyen Age*, Paris, Mouton, 1972, 107-151, surtout 137-140.

القضية لا تخلو من غرابة في حد ذاتها وأن المقصود بهذه الدعوة شيء آخر غير الدعوة نفسها. ولكي يتضح هذا المقصود، ربما كان علينا أن نسجل أن الرباط الذي أسسه الشيخ على ساحل البحر قد أعرض عن البحر بالذات وولى وجهه شطر الطرق الداخلية التي تؤدي إلى البقاع الإسلامية المقدسة. ولربما ازداد هذا المقصود وضوحا إذا ما استحضرنا ذلك الموقف التقليدي الذي تبناه فقهاء الأندلس والمغرب من شعيرة الحج منذ منتصف القرن الخامس الهجري عندما نزلت قبائل البدو الهلاليين بالبلاد الإفريقية وما حولها، وهو موقف يقتضي "إسقاط فريضة الحج على أهل المغرب" تجنبا لـ "لإلقاء بالنفس إلى التهلكة" كما كان يعتبر الخروج إلى الحج من هذه الزاوية معصية. ويجدر أن نضيف بهذا الصدد أن أداء فريضة الحج من لدن المغاربة قد أصبح رهينا من وجهة نظر هذا الموقف الحذر باكتراء السفن ولو كانت " سفن النصارى" رغم كراهية القضية ونبذها من الأساس **مبدئيا** عند المالكية[9].

عندئذ يصبح **لدعوة الناس إلى الحج** من طرف أبي محمد صالح بُعد خاص يميز هذه الدعوة عن غيرها ويوطن من بعض النواحي موقف فقهاء العصر في البداية من الشيخ ومناوأتهم لنشاطه التربوي الهادف المركز[10]. خصوصا وأن أبا محمد قد ربط دعوته إلى الحج فيما يبدو بالنهي الصريح عن ركوب البحر – بخلاف الفقهاء – كما حث الناس بشتى الوسائل على استعمال طرق البر المحظورة حتى الآن من طرف رجال المذهب[11].

(9) حول الفتاوى الصادرة في الموضوع عبر مختلف الفترات، أنظر أحمد بن يحيى الونشريسي، **المعيار**..، فاس 1314 ج 1، ص 341 - 351؛ وانظر حول استمرار الحظر العام للخروج إلى الحج أيام أبي محمد صالح، **المنهاج**، 351؛ وانظر موقف ابن جبير القريب من الفترة، **رحلة**، ليدن – بريل، 1907، 77 - 78.

(10) حول هذا الموقف، أنظر **المنهاج**، 247 – 248.

(11) حول ظاهرة «النصارى من القطاع» بالبحر أيام أبي محمد صالح، أنظر **المنهاج**، 350؛ وحول نفس الظاهرة بالشمال المغربي في نفس الفترة، البادسي، **المقصد**، 60 – 61. وانظر حول الوضع أواخر القرن السادس على العموم، ابن جبير، **المصدر نفسه**، 34 - 35. وحول حث أبي محمد صالح على طرق البر ونهيه عن ركوب البحر، **المنهاج**، 341 - 342. أما حول أمره بإتمام الصلاة في الطريق إلى الحج ومبررات هذا الموقف، فيراجع **المنهاج** أيضا، 256 – 257.

في ضوء هذه المحددات العامة يندرج الاتجاه "الحجي" الخاص بـ"زمن" الشيخ أبي محمد صالح، وهو اتجاه لربما أخذت تتراءى بعض أبعاده الآنية من خلال موقف المعارضين أو الخصوم من بين فئة الفقهاء.

على أن هنالك عنصرا آخر إضافيا قد يكون له أثر لايستهان به في موقف هؤلاء الفقهاء من شيخ آسفي وتمكن هذا الأخير من إنجاز مشروعه " الحياتي" الذي ارتضاه لنفسه. هذا العنصر يؤول باختصار إلى ذلك النوع من التنظيم الجماعي الذي يكون أبو محمد صالح أول من أدخله إلى المغرب كما سوف نرى عندما عمد الى تأسيس **طائفة** عرفت في البداية **بطائفة الماجريين** قبل أن تتسع لغير الماجريين من الحجاج فتشتهر **بطائفة الحجاج**. وحتى تبرز أهمية هذه الخطوة التنظيمية وتتضح صحة نسبتها – أو "ابتداعها" – إلى الشيخ، ربما كان من الأنسب أن نعمل على رصدها بعض الشيء من خلال النصوص المنقبية القديمة التي وصلتنا. عندئذ يمكن الاحتفاظ بالملاحظات الأولية الآتية:

أولا: من أشهر هذه النصوص وأكثرها تداولا بين المهتمين رحلة ابن قنفذ القسمطيني الذي وقف على قبر الشيخ أبي محمد صالح " بآسفي سنة ثلاث وستين وسبعمائة" ووضع شبه خريطة دينية للمغرب الأقصى في منتصف القرن الثامن الهجري. ولعل من الضروري أن نسجل هنا أن هذا المؤلف يعتبر أول من انتبه إلى ظاهرة الطوائف بالمغرب الأقصى حسبما نعلم. لذا نجده يهتم بإحصائها فيذكر أن مردها ست طوائف كبرى تستوطن كلها الجنوب المغربي انطلاقا من نهر أم الربيع. هذه **الطوائف** الست هي بالإضافة إلى طائفة الحجاج التي سوف نعود إليها **طائفة الشعيبيين** – وتنتسب إلى الشيخ أبي شعيب الصنهاجي دفين أزمور – **وطائفة الأمغاريين** التابعة للشيخ أبي عبد الله أمغار دفين عين الفطر **وطائفة الماجريين** التي سبق ذكرها وتنتسب إلى أبي محمد صالح بن ينصارن الدكالي ثم الماجري الذي نتحدث عنه. تلي طائفة أخرى هي

طائفة الأغماتيين أتباع أبي زيد الهزميري ثم **طائفة الحاحيين** أتباع أبي زكرياء الحاحي، وكلا الرجلين متأخر بالنسبة لأبي محمد صالح هذا لأنهما معا من أهل النصف الثاني للقرن السابع بينما نعلم أن الشيخ الذي يهمنا لم يدرك منتصف هذا القرن. واعتبارا لهذا التأخر في الزمن، يمكن أن نقول إن تعميم لفظ **الطائفة** بالنسبة لحركة الهزميري وحركة الحاحي لاتعني شيئا بالنسبة لابتكار التنظيم. أما بالنسبة للشيخين المتقدمين – أي أبي شعيب وأبي عبد الله – فلعل الأمر يختلف من الناحية النظرية على الأقل لأنهما معا من طبقة أشياخ شيوخ شيخ أبي محمد صالح نفسه[12]. لكن هل تكفي الأسبقية في الزمن هنا لإثبات الأسبقية في مجال التنظيم؟

ثانيا: إذا تخلينا عن رحلة ابن قنفذ التي سوت بين مجمل التنظيمات المعاصرة للمؤلف لأن هذه التنظيمات قد أصبحت تحمل نفس الإسم ببلاد المغرب الأقصى في منتصف القرن الثامن الهجري وقبله ولاشك، سوف يبقى علينا أن نتساءل عن فترة ظهور التسمية أو ظهور التنظيم نفسه على الأقل. فهل ظهر هذا التنظيم مثلا قبل "زمن" أبي محمد صالح وأيام أبي شعيب الصنهاجي المتقدم وقرينه أبي عبد الله أمغار؟ أقرب من ترجم لهذين الشيخين مؤلف معاصر لأبي محمد صالح هو ابن الزيات التادلي مؤلف كتاب **التشوف**. ومعلوم أن هذا النص قد جُمع سنة 617 هـ، أي قبل وفاة شيخ آسفي بحوالي أربع عشرة سنة وبعد مرور أكثر من نصف قرن على وفاة الشيخين الآخرين[13]. ومع ذلك فـإن لفظ **الطائفة** غير وارد على

(12) لم يظهر أمر أبي زكرياء الحاحي إلا أواخر القرن السابع بينما توفي عصريه أبو زيد عبد الرحمان الهزميري مباشرة بعد مقتل أبي يعقوب يوسف المريني أثناء حصاره الطويل لتلمسان أواخر سنة 706 هـ (**أنس الفقير**...، 65، 70). أما أبو شعيب الصنهاجي، فقد كان من جهته معاصرا لأبي عبد الله أمغار وتوفي في منتصف سنة 561 هـ. وبما أن أبا شعيب من أشياخ أبي يعزى بينما يعد هذا الأخير من بين شيوخ أبي مدين الذي يعتبر بدوره زمنيا من أقران أبي محمد عبد الرزاق الجزولي شيخ أبي محمد صالح، فواضح أن أبا محمد هذا يأتي زمنيا في الطبقة الثالثة بعد أبي شعيب وقرينه أبي عبد الله أمغار، أنظر **التشوف**، 187، 209.

(13) حول تاريخ "الشروع" في "تصنيف" كتاب **التشوف** حسب المؤلف نفسه، أنظر **التشوف**، 41.

الإطلاق في ثنايا هذا المصدر الدقيق لأنه لم يكن رائجا بعد في القاموس ولا شك. فحتى الشيخ أبو يعزى المعاصر للشيخين السابقين وتلميذ أبي شعيب الصنهاجي لم يلجأ قط إلى تنظيم طائفة له من خلال **التشوف** مع "أن الناس كانوا يأتون إليه من كل بلد فيطعمهم من عنده ويعلف دوابهم وأن الفتوح كانت تأتيه من إخوانه في الله فينفقها على زائريه" وكأن الأمر يتعلق بما سوف يعرف في الأواخر **بالزاوية**[14] . وهكذا فإن قاموس **التشوف** قد أخذ يستعمل ألفاظا تقنية خاصة بالتصوف الجماعي بالمغرب كلفظ "الإخوان" ولفظ "الزوار" ولفظ "المريدين" ولفظ "الفتوح" ولكنه لا يستعمل أحيانا إلا لفظ "الرباط" أو "الرابطة" حيث يبدو أن ابن قنفذ استعمل لفظا آخر غير معروف من لدن ابن الزيات هو لفظ "الطائفة"[15].

وبالتالي فإن تنظيم الطوائف شيء مجهول في عصر أبي شعيب وأبي عبد الله أمغار وأبي يعزى وإنما ظهر بعدهم جميعا بالمغرب. ومع ذلك، أفيصح لنا انطلاقا من هنا أن نستنتج إثبات نسبة هذا التنظيم عندنا إلى الشيخ أبي محمد صالح وكتاب **التشوف** المعاصر لا يتحدث عن الظاهرة بصدده هو الآخر ولا بصدد غيره كما أسلفنا؟

ثالثا: لنذكّر في البداية بأن صاحب **التشوف** قد برر إحجامه عن تناول ترجمة الشيخ ضمن مؤلفه بما ارتآه من "أن لا يتعرض فيه لأحد من الأحياء". وبالتالي فإنه اكتفى بتصنيف الرجل وترتيبه بين الأقران فاعتبر أنه "أكبر من في وقتنا هذا ممن هو حي" وعده من فئة "المشايخ الأول من أهل التصوف"

(14) ظاهرة الزيارة وما يرتبط بها من إطعام وتكافل اجتماعي و "فتوح" يثير الانتباه عند أبي يعزى دون غيره ممن سبقه من أولياء المغرب كما يبدو من خلال "مسموعات" التادلي و "مشاهدات" التميمي في القسم الذي وصلنا حتى الآن من مخطوط كتابه **المستفاد في ذكر الصالحين والعباد بمدينة فاس وما يليها من البلاد**، انظر **التشوف**، 215، 217، 218، 219، 221، 222.

(15) يلاحظ أن كلمة الرباط قد وردت إحدى عشرة مرة بينما ذكر لفظ الرابطة تسع مرات مع أنه مستحدث نسبيا بالمجال المغربي الذي يتحدث عنه كتاب **التشوف**؛ (أنظر **التشوف**، فهرس الاماكن، ص 513 و 514). وحول استعمال المفردات الأخرى، يمكن الرجوع الى ترجمة ابي يعزى في نفس المصدر، 213 - 222.

ومن الصالحين المصلحين . ولنسجل من جهة أخرى أنه لايبدو من خلال تصنيف عام كهذا أن التادلي قد اتصل شخصيا بعصريه أبي محمد صالح ولا أنه تعرف على ما كان يميز دعوته عن دعوة غيره من الحث على الخروج إلى الحج والزيارة. ولعل الأرجح أنه اكتفى بترديد صدى الرأي الشائع بين "القوم" كما اكتفى بالاتصال بتلامذة الشيخ فأخبروه "عنه بعجائب الكرامات والكلام عن الخواطر"(16). لذا فإن عدم التنصيص في **التشوف** على التنظيم المميز الرافد لمشروع أبي محمد صالح لاينفي بالضرورة وجود هذا التنظيم.

رابعا: خصوصا وأن هنالك إشارات متعددة تسمح بتأكيد العكس نجدها في الترجمة المفصلة التي حررها أحد حفدة شيخ آسفي لجده ونقصد بالطبع كتاب **المنهاج الواضح في تحقيق كرامات أبي محمد صالح**. وحتى نطمئن إلى اعتماد بعض ما ورد في المنهاج بصدد الموضوع الذي يهمنا، يجب التنبيه إلى أن من بين الحوافز المعلن عنها من طرف المؤلف لجمع "كرامات" جده أن يبعد الشبهة التي تلصقها المبالغات الشعبية ومغالاة الأتباع بالمشايخ. وبالتالي فهو يرمي ويسعى **فعلا** إلى **تحقيق** "كرامات" جده بالمعنى "الأكاديمي" للكلمة فيذكر أنه اعتمد فيما ذكر منها "مرسلا عن الثقات شرط التواتر والاستفاضة" ثم أعرض عن ذكر ما خشي "أن يفتن بعض السامعين من الفقراء لجهلهم". أما عن "الثقات" والمصادر التي استقى منها بوجه عام، فقد يكون من المهم أن لاننسى أن صاحب المنهاج قد اعتنى بتحديدها بقوله متحدثا عن "عمدة الشيوخ التي أدركها": "وقد سمعت منهم فضائل عن شيخنا رحمه الله **حفظتها وقيدتها ومسكتها**، **وجلها سمعته بلسان الرطانة** (أي باللغة الأمازيغية الأصل) فنسختها بلسان العرب حتى سبكتها..." (17)، مما لايدع مجالا للشك في جدية

(16) التشوف، 41.
(17) المنهاج، 16.

التحقيق ومصداقية المشروع كله وإمكانية الركون إلى المادة التي تتخلل الأخبار المقدمة على كل حال.

خامسا: بالنسبة لهذه المادة التي أخذت من "أفواه الرجال" ثم "سبكت" من طرف أحد أبناء الجيل الثالث بعد جيل الشيخ المنوه به هنا فحررت بكثير من العناية والاحتراس حسبما يبدو، يمكن أن نقول عنها إنها تتلخص أساسا من وجهة نظر بحثنا في بعض مفردات القاموس المستعمل في **المنهاج** دون أن تكون قد وردت من قبل في كتاب **التشوف** ولا فيما وصلنا من كتاب **المستفاد**. ذلك أن مؤلف **المنهاج** يتحدث بصفة تلقائية متكررة عن الفقراء فيذكر **فقراء** صنهاجة **وفقراء** جلاوة **وفقراء** بلد سجلماسة الخ...، مما يوحي بأنه كان للرباط في عصر مؤسسه أتباع موزعون سموا **بالفقراء**. وقد يستعمل المؤلف لفظ **الخديم** أيضا لنفس الغاية كما يستعمل لفظ **المقدم** فيضع على لسان أحد رواته بأرض تمدلين مثلا جملة معربة ورد فيها ذكر "مقدم الحجاج ببلدنا"، وإن كان من شبه المؤكد أن عبارة "مقدم الحجاج" قد أقحمت بنصها العربي في الأصل الأمازيغي نظرا لارتباط العبارة بمفهوم تنظيمي تقني من جهة، ولأن لفظ "الحجاج" من جهة أخرى مستعمل هنا للدلالة على مجموعة دينية منظمة ينتمي إليها المتحدث بمعناها ومبناها فيكون اسم **طائفة الحجاج** مرادف منذ "زمن" أبي محمد صالح لما يسميه صاحب **المنهاج** أحيانا ب "**طائفة شيخنا**" الذي تلخصت "عادته المألوفة" في إلزام مريديه بأداء فريضة الحج حسب المؤلف نفسه [18].

سادسا: من المعروف أن الأوضاع العامة لم تكن تدعو إلى الارتياح بالنسبة للمجال المؤدي إلى الشرق الإسلامي إبان دعوة أبي محمد صالح و "تحريضه"

(18) حول المفردات التراتبية الجديدة في المنهاج، أنظر منه على سبيل المثال لا الحصر ص138، 139، 140، 141، 143، 297، 350 و 352. وحول الاستعمال الأمازيغي لما يقابل لفظ "**الفقراء**"، ص337. أما بالنسبة ل "**طائفة شيخنا**" وما يتصل بها، فيرجع إلى نفس المصدر، ص285 و 350 - 351.

على الخروج إلى الحج في مطلع القرن السابع الهجري. ذلك أن التصدع الذي أحدثته هزة العُقاب سنة 609 هـ لم يكن ليقف بالطبع عند جهاز الدولة الموحدية الحاكمة وإنما امتد إلى مجموعة هذا المجال المحكوم فغدا مسرحا لكثير من التحركات القبلية والقلاقل المهددة لنشاط الطرق كما انعكس ذلك في الأدب الإسطوغرافي المتصل بسقوط الدولة المركزية وانتشال تركتها على امتداد المنطقة [19]. وبالتالي فإن تأمين السبل في مثل هذه الظرفية من آكد ما كان ينبغي أن يضطلع به شيخ يدعو بأقصى الغرب إلى الخروج إلى الحج واختراق كل هذا المجال المهدَّد نحو الشرق. ولعل من الوارد جدا أن يكون إلمام الشيخ بأحوال السبل لقرب عهده بها وطول مقامه بالشرق الأوسط الإسلامي قد ساعده على تمثل المعطيات المتداخلة كلها قبل أن يستوحي منها التنظيم الملائم لمواجهة معضلة الطريق. بمعنى أن أخطر المناطق وأكثرها "قطاعا ومحاربين" – ونقصد "الأرض ما بين إفريقية وأرض مصر" – قد سجلت هي نفسها ظاهرة إيجابية جديدة نسبيا مفادها أن ظهر بها " زوايا فيها ناس من أهل الدين والصلاح يعتنون بالناس في جواز تلك المخاوف " كلما تعلق الأمر بالقوافل و "الرفاق"، "أما أهل العلم وأهل الدين والصلاح فلا يتعرض لهم بوجه " [20]. ومع أننا لانعرف أي شيء عن الدور الذي يمكن أن يكون قد لعبه أبو محمد صالح بالنسبة لظهور هذه الظاهرة بالمنطقة، إلا أن الثابت أن حركته قد اعتمدتها فمدت قنوات من "الزوايا" لم تلبث أن كونت شبكة واسعة تغطي رقعة المغرب الإسلامي بأجمعها وتؤمن الطريق إلى الشرق وتساعد الحاج قبل وصوله إلى "بلاد مصر والشام" وأثناء مقامه كذلك [21]. وبديهي أن "تدبير" شبكة

(19) أنظر الفصل الاول من دراستنا: M. Kably, *Société. pouvoir et religion* ..., 1-53.

(20) حول هذه الاوضاع المرتبطة ببعضها وبشرط "الاستطاعة"، أنظر **المنهاج**، خاصة 368–370. والملاحظ أن العبدري في رحلته القريبة زمنيا من فترة تاليف **المنهاج** قد الح كثيرا هو الآخر على فساد الطرق بوجه عام وطرق برقة وإفريقية على الأخص. ومع أنه لايتحدث عن العناصر "المضمنة" التي يشير إليها **المنهاج** هنا، إلا ان اتصاله المنتظم ببدو هاتين المنطقتين المخيفتين نفسهما قد يسمح بالقول باستمرارية مثل هذه العناصر زمن الرحلة، أي فيما بين نهاية سنة 688 ونهاية سنة 690 هـ؛ أنظر العبدري رحلة ...، خاصة 83–89 و 235–237.

(21) حول هذه الشبكة وتنظيمها وتطورها، أنظر محمد الكانوني، **آسفي وما اليه**، القاهرة، 1353 هـ 98–101. وحول إمكانية وجود نواة من "المآوي" او "الزوايا" بالمعنى الذي كان لهذه الكلمة إذاك قبل تبني الفكرة وتعميمها من طرف ابي محمد

واسعة من هذا القبيل لن يتأتى إلا عن طريق تنظيم جماعي محكم كتنظيم "الطائفة" يقوم على التراتب والانضباط ثم الامتثال لإرادة "الشيخ" وتقديس تعاليمه.

هنا يحق لنا أن نتساءل بالطبع عما يمكن أن تضيفه هذه الخطوة الحاسمة التحولية في تاريخ التصوف بالمغرب الأقصى بالنسبة لتحديد نوعية التوتر القائم بين الشيخ وفقهاء العصر في البداية ثم بين الشيخ والحكام من الأول إلى الأخير حسبما يبدو من جهة ثانية. وإذا كان من الصعب أن نفصل بكامل الثقة في الموضوع، فلعل من الجائز أن نحتفظ ببعض الاعتبارات الشمولية بالنسبة لعلاقة أبي محمد صالح بكل من الطرفين المذكورين.

فبالنسبة للموقف العدائي للفقهاء من الشيخ، قد يكون من الأنسب موضوعيا أن نسجله مع مراعاة تلك الطفرة الهامة التي أنجزها كل من المتصوفة ورجال المذهب بوجه عام في اتجاه التقارب والاحتضان المعتدل الرزين منذ أن كان الاصطدام الأول على عهد حكام الدولة المرابطية وشركائهم من بعض فقهاء المالكية [22]. وبالتالي فإن القضية التي تهمنا قد لا تتعلق في الغالب بمجرد إنكار مطلق لطريق التصوف ولا بمجرد رد فعل عادي إزاء متصوف مجهول " قدم من بلاد المشرق" في انتظار أن يختبر

صالح، انظر ما ورد في **المنهاج**، 352-353 . ويبدو من خلال ما ورد في الصفحة 353 بصدد إقامة " جملة من تلاميذ " الشيخ "ببلاد مصر والشام" من اجل الاخذ بيد الحجاج المغاربة" حتى شرع هذا الطريق ببلاد المغرب" أن المرحلة الأولى للتجربة الخاصة بابي محمد صالح في هذا المضمار قد اهتمت ب " استقبال" الحاج بعد اجتيازه لمفازات برقة وإفريقية قبل أن تأتي مرحلة الاهتمام بتامينه على طول الطريق من طرف مؤسسة طائفة الحجاج. أنظر حول المشاكل التي كانت تعترض حجاج المغرب والأندلس ب " هذه الجهات الحجازية وما سواها" قبيل ظهور حركة أبي محمد صالح، ابن جبير، **الرحلة** ، 40 و 76-78.

ويبدو من جهة أخرى أن صاحب **المنهاج** قد استعمل لفظ **الزاوية** بالمعنى الذي كان يتضمنه بالشرق الأوسط الإسلامي، وهو معنى يحاذي مضمون لفظ الرباط بالمغرب من حيث أن الزاوية كالرباط ماوى لإقامة المتعبدين من الفقراء والزهاد وغيرهم من "الضياف" لولا ان الزاوية بعكس الرباط قد تكون رسمية او شبه رسمية وأنها لم تهتم حتما بالمرابطة في أول أمرها ولا باخذ العدة للجهاد؛ أنظر حول مبادرة الحكم المريني بالمغرب على عهد ابي عنان في هذا المضمار، ابن الحاج النميري، **فيض العباب** ، الرباط، 1984، 47-49 و 52-54.

(22) راجع في الموضوع محمد القبلي «رمز " الاحياء" وقضية الحكم بالمغرب الوسيط»، ضمن **مراجعات حول المجتمع والثقافة بالمغرب الوسيط** ، دار توبقال، الدار البيضاء، 1987، 21-51 ، خاصة 21-27.

وتظهر حقيقة أمره [23]. بل لربما ارتبط هذا الإنكار قبل كل شيء بما يشيرإليه الشيخ نفسه– ولو في اقتضاب شديد – من أن "فقهاء العصر" قد "بدّعوه" لأن ما يمكن أن يكون " بدعة" في هذا المجال بالنسبة لفقهاء المغرب في مطلع القرن السابع الهجري ليست طريق التصوف في حد ذاتها على الأرجح وإنما هو الأسلوب وربما التنظيم أو ما يشبه التنظيم ولاشك. ومما قد يؤيد هذا أن حملة إنكار عارمة قد استطاعت أن تقسم فقهاء الأندلس وبعض فقهاء المغرب على أنفسهم في النصف الثاني من القرن الثامن الهجري أمام استفحال ظاهرة المشيخة الصوفية وتعدد الطوائف [24].

وأما بالنسبة لموقف الحكام، فواضح أن الأمر يتعلق بما يسمى اليوم بصراع النفوذ والرغبة في " الاحتواء" من طرف العاصمة. خصوصا وأن التنظيم الجديد موجه أساسا من طرف شيخ آسفي نحو تأمين طرق خرج معظمها عن ربقة الحكم في وقت كثر فيه المتطلعون إلى الاستقلال والضغط على " الخلافة" القائمة رسميا بمراكش. ومن جهة أخرى فقد سبق أن ألمحنا إلى أن مجال نفوذ حركة أبي محمد صالح يلتقي جغرافيا ومجال نفوذ قبائل هسكورة في نفس وقت الشدة المشار إليه بالنسبة للحكام[25]. يبقى أن نضيف أن التقاء الحركة مع الهساكرة لم يكن مجرد تحالف ظرفي يقف عند التعامل المصلحي العابر وإنما كان من العمق بحيث أصبح للهساكرة الكلمة الأولى والأخيرة في اختيار الخلف بعد موت الشيخ المؤسس حسبما يستشف من بعض فقرات " المنهاج" [26]. ويمكن التساؤل بهذا الصدد عن السر في التقاء شبه عضوي كهذا بين طائفة دينية متصوفة وبين تحالف قبلي يرمي إلى التحكم في مصير الدولة ومصير المنطقة التجارية التي ينتمي إليها. ترى هل كان للطائفة بدورها نفس الأهداف الدنيوية والمطامح؟ أم أنه المعسكر الهسكوري الذي كان يود دعم نفوذه

(23) المنهاج، 26.

(24) انظر حول هذه القضية عبد الرحمان بن خلدون ، **شفاء السائل لتهذيب المسائل** ، القسطنطينية، 1957، 3–4 ومجموع التأليف؛ ابن عباد، **الرسائل الصغرى** ، بيروت، 1974، 190 – 204 والونشريسي، **المصدر السابق**، المجلد الحادي عشر، 91–96.

(25) حول تهديد الهساكرة لكيان الدولة الموحدية أيام المامون وابنه الرشيد، راجع دراستنا السالفة الذكر:
M. Kably, *Société. pouvoir et religion...*, 24-33.

(26) المنهاج، خاصة 140–141.

الموجَّه رأسا نحو سجلماسة وتجارتها عن طريق "احتواء" الطرق الدينية وأهلها نحو الشرق من أجل احتكار الشبكة كلها باسم التحالف والانصهار؟ كل ما يمكن الاحتفاظ به في الوقت الراهن **أن هذا الالتقاء يعتبر من وجهة نظرنا حدثا لايقل أهمية ولا يختلف وزنا عن " بدعة" الطائفة** المثيرة للزوابع. ذلك أنه لم يسبق حتى الآن لمجموعة قبلية أن ارتبطت بمصير طائفة **خارجية** بالنسبة لكيانها الهيكلي الخاص لتتبنى كل منهما الأخرى. ويمكن أن تؤخذ هذه الظاهرة من حيث بعدها التاريخي المتطور على أنها قد دشنت ما يمكن أن يسمى ب "تسرب" هاجس الولاية إلى وعي عصبية كانت تتحرك حتى الآن بمحض ديناميكيتها **الداخلية** قبل كل شيء. ولعل من النتائج المؤكَّدة لهذا التسرب أن قامت في المدى البعيد حركات قبلية – صوفية كحركة الأشراف السعديين ثم حركة السملاليين والدلائيين والأشراف العلويين أيضا[27]. ولعل في هذا بدوره ما قد يدل على أهمية الشحنة الخاصة التي افتعلت في خلد الشيخ أبي محمد صالح من خلال تقمصه للجذور الظرفية ومعاناته لمقتضيات ما ترتب عنها من اختيار متجرد صامد منظم أفرز له "زمنا" نعلم الآن فيما نتمنى أنه لم يقف عنده.

(27) من الملاحظ فعلا أن هذه الحركات كلها قد اعتمدت في بداية امرها مجالا قبليا معينا كما اعتمدت الصلاح المتأقلم بنفس المجال القبلي قبل أن يعتمد البعض منها عامل الشرف بالأرياف دون الحواضر كذلك.

التموجات الدينية ـ الاجتماعية ومشروعية سلطان الدولة بالمغرب الأقصى الوسيط(*)

تتقدم قضية المشروعية في الغالب الأعم ضمن تصورنا للسلطة على أنها أداة من أدوات التعرف على الوضع القانوني لنفس هذه السلطة ودورها على مستوى السياسة والاجتماع. أما بالنسبة لواقع المغرب الأقصى الوسيط من حيث هو، فالملاحظ إلى جانب هذا أو فوق هذا أن أداة المشروعية قد نُصِّبت على رأس وسائل التعبير من قبل الجهات الناطقة باسم الدولة. لذا فإننا نجدها قد تسربت بحُرِّية ملحوظة عبر مجموع الإنتاج الإسطوغرافي المحيط بالدولة ورجالاتها بهدف العمل على تبسيط ما استعصى من الأطروحات الواردة في الخطاب العقدي وخاصة منها تلك التي تتصل بتأسيس شرعية القطيعة المؤسِّسة وإبراز سُنِّية سلوك الغزاة ومن تبعهم عسى أن يتم إدماج المشروع القائم كله ضمن إطار عملية التقويم الحتمي الشامل للأوضاع. ومما نتج

*يتعلق الأمر هنا بنص الترجمة العربية للمساهمة التي تقدمنا بها في إطار اللقاء المنظم من قبل "مركز دراسات الشرق الأوسط" بجامعة هارفارد بالولايات المتحدة الأمريكية حول موضوع: "تمثل السلطة بكل من المغرب الأقصى والمغرب الكبير: آفاق الحاضر والماضي"، وذلك خلال يومي سابع وثامن ابريل 1994. وتوجد الصيغة الإنجليزية لهذا البحث الآن قيد الطبع ضمن أعمال اللقاء. ويجدر التنبيه إلى أننا قد حرصنا على استعمال عبارة "سلطان الدولة" في العنوان على أنها تمثل الترجمة الدقيقة لعبارة State Power أو pouvoir étatique وإن كنا قد لجأنا إلى استعمال لفظة "السلطة" بدل لفظ "السلطان" في ثنايا النص أحيانا، وذلك باعتبار حكم العادة وقوة "السماع".

عن شدة إلحاح هذا التسرب وتنوع الإيحاءات المكثفة المرتبطة به أن ارتسمت للحكم المعني بكل هذا التدخل صورة مُحْكَمة البناء والهيكلة. ونظرا لشدة إتقان هذه الهيكلة بالذات، فإن الصورة المشار إليها لم تكتف بالصمود في وجه الزمن وإنما ترسخت عبر القرون لتقف سدا منيعا في وجه عملية النقد والتمحيص كذلك. ومع هذا فإننا نسجل عناد بعض البصمات "المشوَّشة" وحضورها إلى جانب الصورة المُهَيْكَلة أو اختراقها للحجب المسدولة حولها في بعض الأحيان. ومعلوم أن من شأن هذه البصمات أن تعكس رؤى أخرى غير رسمية فتحيل بالتالي على بعض ما تم التسلط عليه أو التغاضي عنه ولو بدرجات متفاوتة من بين تلك الآثار الناجمة عن تموجات دينية واجتماعية معينة.

ومما لاشك فيه أنه قد يكون من الأنسب هنا أن نبدأ بتحديد التوجه الذي نتوخاه إن نحن أردنا أن تتضح هذه الخطاطة وتتجسد معالمها. ولكي يتحدد التوجه المشار إليه، سوف يكون علينا أن نمهد له هو الآخر من خلال تتبعنا لخط السير الذي سارت عليه مشروعية الحكم انطلاقا من أرضية الإسلام ببلاد المغرب الأقصى الوسيط. ولسوف نعمل على قراءة هذا الخط البياني بعد ضبطه بهدف إبراز المحاور الرافدة والميكنزمات المحتملة. ولربما أفضى كل هذا إلى التعرف على المعطيات المؤسِّسة لنفس ظاهرة المشروعية التي تهمنا. وقبل هذا وذاك وابتغاء تجنب سائر أنواع الخلط والغموض، فإننا سوف نعمل على التحوُّط بأن نشرع بتعريف مقتضب لمرجعيات المسألة كلها عبر تدقيق تاريخ الألفاظ ومعانيها قدر الإمكان.

فبالنسبة للفظ المشروعية مثلا، ربما كان من المفيد أن نذكِّر بأن أقرب ما يحيل عليه نتاج مُتَحَصَّل من عدة قوى أخرى كلما تعلق الأمر بالدول وتجاربها. هذا النتاج يمثل النتيجة النهائية لعملية تطبيع وضع قام –أو اعتُبر أنه قام– خارج المعيارية المتعارف عليها، أي عن طريق السطو على خصوم يعدون مبدئيا من نفس المِلَّة. وواضح أن تسويغ هذا السطو يعني بالضرورة إضفاء المشروعية على عملية الغزو التي أفضت إليه. وحتى تتحقق هذه المشروعية بالنسبة للمنظومة الإسلامية، فإنه لا مناص من أن يتَّشِح الغزو بوشاح الإصلاح والجهاد مجتمعين في نسق واحد. من هنا أتت تلك العلاقة المؤسِّسة القائمة بين هذين العنصرين ومشروعية الحكم المتداول بين الأسر.

وبما أن سائر محاولات الإصلاح بما فيها تلك التي لم تعتمد الجهاد بصفة قارة ممنهجة قد مالت مع المركزة واحتكار السلطة ببلاد المغرب الأقصى من جهة، وبما أن هذه البلاد قد آوت عبر الفترة الإسلامية الوسيطية كلها وفي الأوائل على الخصوص عدة كيانات مستقلة وتيارات متعارضة من سائر الأنماط من جهة أخرى[1]، فينبغي أن نسجل اعتبارا لهذه الظاهرة المزدوجة فيما يبدو أن المشروعية التي نحن بصددها لن تهم بالضرورة سائر الأنظمة التي شهدها المجال الذي نتحدث عنه. بدليل أن الرغبة في الحصول على المشروعية تقتضي أن يتعلق الأمر بحكم يحمل لواء الإصلاح ويسعى في الوقت ذاته إلى الغزو والمركزة على حساب بقية الكيانات.

على أن لنموذج النظام الذي اجتمعت فيه هذه الصفات بالمغرب الأقصى الوسيط اسما خاصا متميزا معروفا. هذا الإسم ليس بقديم قِدَمَ الدَّهر. لذا فإن ظهوره ليس براجع لمجرد الصدفة. الأمر يتعلق هنا باسم **المخزن** بمعناه الاصطلاحي بالطبع. ولقد ورد ذكره لأول مرة في **مذكرات البيذق** مردفة بالنص المعنون بـ **كتاب الأنساب**. وإذا كانت المذكرات قد دونت في منتصف القرن الثاني عشر للميلاد على الأرجح بينما يحتمل أن يكون **كتاب الأنساب** قد وضع في مطلع القرن الموالي، فالظاهر أن كلا النصين قد أحال على نظام تراتبي رسمي مصاقب لفترة تنظيم الدولة الموحدية خلال النصف الأول من القرن الثاني عشر[2].

هل معنى هذا أن ظهور الدولة المركزية بالمغرب قد جاء متأخرا كل هذا التَّأخُّر؟ الواقع أن ظهور هذا النوع من الدول رهين بتوفر رقعة أرضية محددة المعالم يجتمع فيها

(1) هذه الوضعية صحيحة بالنسبة للمغرب الكبير كله. ومع هذا فإنها تبدو أكثر بروزا بالنسبة لهذا المجال الذي سمي فيما بعد بالمغرب الأقصى حيث نلمس استمرارية حضور بعض الكيانات المتجدرة التي تشبثت باستقلاليتها واعتبرت خارجة عن ديانة الإسلام، وذلك بالإضافة إلى عدد من الفرق وفروع الفرق والتجزئات التي لا تخلو من مقابل ببقية بلاد المغرب الكبير. حول مرحلة البدايات، أنظر محمد الطالبي، 1982، ص13–80، خاصة ص47 – 75 ؛ محمد القبلي، 1989، ص 11–45، خاصة ص 28–33. وحول الكيانات التي اشتهرت بالخروج عن الإسلام، راجع الفريد بيل، 1938، 170–182؛ ج. مارسي 1946، 129-126؛ محمد الطالبي،1973، 217–233؛ تادوز ليفيكي، 1965،3–27.

(2) لنسجل هنا أن لفظ "المخزن" قد جاء مقترنا في هذين النصين بفئة "عبيد المخزن"، وهو ما قد يؤكد قدم استعمال اللفظ نفسه وأسبقيته نسبيا على فترة تحرير النصين المشار إليهما؛ أنظر ليفي بروفنسال، 1928، ص 46، 96 وكذا ص VIII-VII. حول تاريخ مؤسسة المخزن من حيث هي، أنظر **دائرة المعارف الإسلامية**، الطبعة الفرنسية الثانية، المجلد السادس، ص 131- 135؛ حول فئة "عبيد المخزن" راجع هوبكنس، 1958، ص 92–93.

التنوع والانصهار. وإذا ما أخذنا هذه القاعدة بعين الاعتبار، فقد يجوز لنا أن نعتبر أن هذه الرقعة قد حددت بالنسبة لموضوعنا قبل فترة تنظيم الدولة الموحدية الآنفة الذكر بقليل. ومعلوم أن ما يقال في حق الرقعة الموحَّدة صحيح أيضا بالنسبة للدولة التي قامت بعملية التوحيد. ذلك أن تسمية "**المغرب الأقصى**" قد أخذت تبدو وكأنها تسمية معتادة متكررة شائعة الاستعمال حسبما يتبين من تواترها في ما كتبه الجغرافي الإدريسي. خصوصا وأن هذا الجغرافي نفسه هو أول من نص عليها فلم تحل جدة المصطلح بينه وبين الإفاضة في استعمالها عبر "نزهته" التي لم يفرغ من تأليفها إلا سنة 1154/548[3]. وبما أن نفس المؤلف قد وضع الموطن الأصلي لتنقلات قبائل صنهاجة المرابطين ضِمْن هذه الرقعة المنعوتة بمصطلح "**المغرب الأقصى**"، فلعلنا لن نبعد إذا ما اعتبرنا أن الرقعة المجالية المسماة ببلاد "**المغرب الأقصى**" قد وُلدت في شكلها الاصطلاحي الأول بميلاد الدولة المرابطية في منتصف القرن الحادي عشر للميلاد[4]. وعلى هذا وبالرجوع إلى موضوع البحث نفسه، فإنه سوف يكون علينا أن نوَطِّن إطاره الزمني فيما بين قيام الدولة المرابطية وبزوغ فجر الدولة السعدية في غضون النصف الأول من القرن السادس عشر للميلاد أيضا.

* * *

باعتبار هذه المحددات المادية ونظرا للتعاريف الآنفة الذكر، ترى ما هو الخط الذي سارت عليه مشروعية سلطان الدولة بالمغرب الأقصى؟ نحن نعلم أن الدولة المرابطية قد اختارت أن تتموقع بدون أدنى تحفظ داخل المعسكر السني المالكي المتأقلم آنئذ بعين المكان. ونعلم أيضا أن هذه الدولة لم تلبث أن أدت بيعتها للخلافة العباسية السنية ببغداد تحت تأثير علماء المالكية بالأندلس فحصلت بذلك على اعتراف هذه

(3) وردت تسمية "**المغرب الأقصى**" سبع عشرة مرة في مجموع نص كتاب **نزهة المشتاق** بينما لم ترد تسمية "**الغرب الأقصى**" التي ترادفها عمليا وقد تكون أقدم منها ولاشك إلا أربع مرات؛ انظر الشريف الإديسي، 1975، ص 1033 وص 1056.

(4) المصدر نفسه، ص 221-225.

الخلافة ومباركتها للأعمال الجهادية لابن تاشفين عندما دعمت هذا الأخير بلقب من ألقاب الإمارة فاقترن هذا الدعم بالحصول على مراسلة التزكية التي كتب بها إليه الإمام الغزالي وكان قد بلغ آنئذ من الشهرة ما بلغ[5].

ثم كان أن قامت دولة المصامدة الموحدين في منتصف القرن الموالي ونقصد منتصف القرن الثاني عشر للميلاد. لقد تأسست هذه الدولة على يد أتباع ابن تومرت فلم تتقدم ببيعتها لأحد على الإطلاق وإنما جاهرت بالخلافة لنفسها منذ الأوائل فلم تتردد بحكم موقفها هذا في التطلع إلى الاستيلاء على الديار المصرية وما وراءها بكامل الثقة والوضوح[6]. أما المشروعية الانتقائية التي اعتمدتها نفس خلافة الغرب هذه، فمعلوم أنها قد قامت أساسا على التوحيد الاعتزالي المُشْرَب بنظرية تُعَدُّ من أكثر النظريات المهدوية الشيعية تشدُّدا[7].

أما الدولة المرينية فإنها قد برزت إلى الوجود ثم أنجزت خطواتها السياسية الأولى كدولة خادمة للحفصيين غداة أن استقل هؤلاء بتونس ونصبوا أنفسهم ورثة شرعيين للخلافة الموحدية بمراكش بعد أن اعتبروها مخلة بالشروط. ومع هذا فإن المرينيين لم يلبثوا أن تخلصوا من تبعيتهم الأولى بمجرد ما أحسوا من أنفسهم القدرة على الابتعاد فمالوا مع السنة وحملوا لواء المالكية ثم حرصوا على التشبث برعاية الشرف الإدريسي إلى أن أتيحت لهم فرصة التطلع إلى الإحلال محل الخلافة الحفصية الراعية بتونس، وذلك في منتصف القرن الرابع عشر للميلاد أيام أبي عنان على الأخص[8].

(5) راجع ليفي بروفنال، 1955، ص 265-280؛ ماكس فان برشم، 1907، ص 267-298؛ حسين مؤنس، 1954، ص55-84. بالنسبة لنص فتوى الغزالي، أنظر أبو بكر ابن العربي، مخ. ك 1275 (الخزانة العامة بالرباط)، ورقة 128-130؛ وبالنسبة للرسالة التي بعث بها إلى يوسف بن تاشفين، راجع المصدر نفسه، ورقة 130-133 أو محمد عبد الله عنان، 1964، ج I، ص 530-533.

(6) أنظر ابن جبير، 1949، ص 88-91؛ ماكس فان برشم، نفس المرجع، روبير برانشفيك، 1935-1945، ص 147-158؛ جودفروا دو مومبين، 1925، ج II، ص 297-304.

(7) حول العقيدة الموحدية، أنظر على الخصوص إنياس جولدزيهر، 1903، ص 1 - 101، روبير برانشفيك، 1976، ج I، ص 281-293 وص 295-302؛ دومينيك أورفوا، 1974، ص 19-44.

(8) محمد القبلي، 1986، ص 271-291.

وأما بالنسبة لحكم السعديين، فالظاهر حسب البوادر كلها أنه قد بدأ بالارتكاز على التقاليد المهدوية المنبثة عبر الجنوب عند قيامه في مطلع القرن السادس عشر. إلا أن مما يلاحظ أن الدولة السعدية لم تلبث أن ولّت وجهها شطر مرجعية أخرى غير المرجعية الأولى كما يشهد بذلك التطور الذي عرفته الألقاب الملوكية المعمول بها رسميا كما هو مُتَوَقَّع بالطبع[9].

وسواء تعلق الأمر بهذه الدولة السعدية أو بغيرها من الدول الأخرى، فالواقع أن الألقاب قد عكست بأمانة توجه كل دولة كما عكست مرجعيتها الخاصة ضمن مجموع المسلسل الذي يجمع بينها. بدليل أن لقب أمير المسلمين قد أمسى لقب الحكام المرابطين منذ صدوره عن الخلافة العباسية ببغداد بينما نجد العاهل الموحدي قد أنعم على نفسه بلقب أمير المومنين فتصرَّف بذلك تصرف كل خليفة مستقل لولا أن المقصود بالخليفة هنا خليفة المهدي دون غيره، أي خليفة ابن تومرت الذي انفرد طبعا بالإحالة على المهدوية كما أنه انفرد بلقب الإمام بمعناه الشيعي المتميز. أما المرينيون فقد عادوا إلى استعمال لقب أمير المسلمين باستثناء أبي عنان مُذ أعلن عن تبوئه مقام الخلافة وتلقب بلقب أمير المومنين. وآخر ما يمكن أن يُسَجَّل في هذا المضمار أن محمد الشيخ الذي يعتبر أول من مارس الحكم حقيقة من بين ملوك الدولة السعدية قد تبنى القاموس الشيعي صراحة وبدون تردد عندما اختار لنفسه أن يجمع بين لقب الإمام ولقب المهدي بينما اكتفى الملوك السعديون بعده بمرتبة الخلافة ولقب أمير المومنين شأنهم في ذلك شأن كل مَن توارث الحكم من بين الموحدين عن ابن تومرت من قبل[10].

* * *

(9) حول العلاقة القائمة بين ظرفية قيام السعديين وتقاليد المهدوية بالجنوب، انظر **المرجع نفسه**، ص 250 - 256، وص 277-278 وكذا مرسيديس جارسيا أرينال، 1990، **مجلة ستوديا إسلاميكا** (*SI*)، المجلد الواحد والسبعون، ص82-99.

(10) حول الألقاب الملوكية للدول الثلاث الأولى، راجع ماكس فان برشم، **المرجع السابق**؛ حول ألقاب السعديين، أنظر الفشتالي، 1972، ص 25؛ ابن القاضي، 1986، I، ص 238 وص 242؛ ج. س. كولان، 1934، ص 5.

ماذا يعني كل هذا التأرجح بين المراتب والألقاب؟ ترى عن أي منطق يصدر وما السبيل إلى مقاربة تطور المسلسل الرافد الذي يستند إليه؟ يمكن الخروج ببعض عناصر الإجابة اعتمادا على قراءة استطلاعية أولى. ويبدو أن أبرز هذه العناصر قد تنحصر فيما يلي:

أولا: إذا ما رجعنا إلى الوراء وعمدنا إلى التعرف على زمن ما قبل المرابطين من خلال ما هو مثبت في كتب الرحلات التي تعرضت لنفس هذا المجال الذي سوف يطلق عليه استقبالا اسم المغرب الأقصى فإننا لا نلبث أن نكتشف ورود مختلف الشواهد المرجعية الآنفة الذكر قبل أن تعتمد تباعا لإضفاء الشرعية على هذه الدولة المركزية أو تلك. وفي انتظار أن يتم وضع الخريطة الدينية-السياسية للمغرب إبان الزمن المذكور، لنكتف الآن بتسجيل تساكن التيار السني في صيغتيه المالكية والحنفية وتيارات كل من الخوارج والمعتزلة والشيعة الإمامية وكذا تيار الأدارسة الذي اعتبر من فصيلة معتدلة الشيعة الزيدية في الأوائل ثم تأثر بتيار المهدوية الإمامية[11] إن لم يكن قد تدرج صراحة نحو مذهب الإسماعيلية حسبما يتبين من خلال المسكوكات النقدية واعتبارا لما تؤكده الألقاب الملوكية المستعملة من قبل الحموديين الأدارسة بالأندلس إلى جانب كثرة ورود لفظ الفاطمي عموما بجانب أسماء حفدة إدريس وكذا بالنسبة لاسم إدريس نفسه[12]. وعلاوة على هذا فإن الإشارات البعيدة الأولى لظاهرة الشرف بمعناه التَّبَرُّكي قد تجلّت حسب ابن حوقل في ذلك الرخاء المتجدد الذي كانت تنعم به مدينة فاس على امتداد القرن الرابع للهجرة وكذا فيما اتسم به سلوك كل من أمويي قرطبة وحكام إفريقية الفاطميين من احترام ومراعاة لجانب الحكام الأدارسة حسب غيره[13].

ثانيا: بالنسبة لهذا النوع من الشرف التبركي السابق لظهور التسمية والمصطلح، يمكن أن ننبه إلى المكانة المركزية الخاصة التي يتبوأها ضمن كتاب **الشفاء** كما وضعه القاضي عياض من مشاهير فقهاء فترة الحكم المرابطي[14]، وذلك مما صادف انتساب ابن تومرت نفسه رسميا لسلالة إدريس وكذا تأرجُحَ تلميذه عبد المومن بين

(11) حول هذه العناصر، أنظر المقدسي، 1906، ص 236-238 وخصوصا ابن حوقل، 1938، ص79-104.
(12) هرمان ل.بيك، 1989، ص 38-51.
(13) ابن حوقل، نفس المصدر، ص 103-104؛ كتاب الاستبصار، 1985، ص 181.
(14) هرمان بيك، المرجع المذكور، ص 49.

التطلع إلى نفس السلالة والاكتفاء بمجرد الانتساب للقرشية[15]. وعلى مستوى آخر، فإننا نعلم أن ملوك السعديين قد رفعوا نسبهم إلى فرع يدرجهم ضمن العمومة الإدريسية بينما قَصُر المرينيون عن هذه الغاية نفسها فاكتفوا بإقامة مؤسسة الشرف بمعناه الديني-الاجتماعي-السياسي المُنَظَّم[16]. وهكذا يتبين أن الشرف لم يفتأ يقوم عبر مختلف المراحل والأطوار بدوره كعنصر لصيق مُنشِّط (*catalyseur*) بالنسبة لمشروعية الحكم. ولربما كنا قد وضعنا الأصبع هنا على أول ثابتة من ثوابت هذه المشروعية بالذات حسبما يبدو.

ثالثا: هنالك ثابتة أخرى تتلخص فيما اتسمت به مشروعية الحكم بالمغرب الأقصى الوسيط من شدة الحرص على استقلاليتها التامة على مستوى الفعل والممارسة. وحتى على مستوى المبدإ والقانون، فإن المشروعية المرابطية قد شذت وحدها عن القاعدة. بمعنى أن السلوك الرسمي لمؤسسي "**المغرب الأقصى**" إزاء خلافة بغداد قد يُعَد نشازا وأن هذا النشاز بدوره قد يُعْتَبر من الشذوذ بحيث لم يكن له إلا أن يُواجَه بالنسيان لعدة قرون. أما فيما عدا هذا، فالملاحظ أن المشروعية المنوَّه بها قد ارتبطت ارتباطا وثيقا بظاهرة الاستقلالية الراسخة بالمغرب تجاه الخلافة القائمة بالمشرق. ومعلوم أن الأمر يتعلق هنا بظاهرة تمتد جذورها إلى حركة الرفض اللارجعية الباتَّة التي كان قد تزعمها الخوارج إما سنة 122 أو سنة 123 للهجرة فلم يكن منها إلا أن أدت إلى نفس ذلك الانفجار العقدي-السياسي الذي سوف يؤطِّر قيام الإمارة الإدريسية وتطورها[17].

رابعا: هنالك سمة قارة أخرى تتعلق بازدواجية طبيعة الجهاد. بمعنى أن هذا الركن المؤسس للمشروعية بالمغرب الأقصى قد تضمن بانتظام وعند قيام كل دولة من الدول المتعاقبة على الخصوص بُعدَين اثنين يقضي أولهما بمواجهة المتنطعين من الأهالي

(15) ليفي بروفنسال، 1928، ص 21-23.
(16) حول شرف السعديين وانتسابهم لاهل البيت، راجع لوتورنو، 1957، ص 65-70 وص 73-75؛ الإفراني، 1888، ص3-.5؛ ابن القاضي، 1986، ج.I، ص 242-243؛ الناصري، 1955، ج. V، ص 5. حول موقف المرينيين من قضية الشرف، انظر محمد القبلي، 1986، ص 291-302.
(17) محمد القبلي، 1989، ص 29-33.

وغيرهم من العصاة و"المنافقين" من البدو كما يحكم الثاني بالخروج إلى العدو المتربص وراء البحر أو الجاثم على السواحل. والواقع أن ثنائية هذا التوجه الجهادي أمر مؤكد لا جدال فيه بالنسبة لكل من دولة السعديين ودولة المرنيين-الوطاسيين وكذا بالنسبة للموحدين ومن سبقهم من المرابطين بالطبع.

ويبقى أن نسجل ما امتازت به كل من الدولتين المرابطية والموحدية رغم كل شيء من اهتمام بالغ يفوق اهتمام الدول اللاحقة بالبعد المحلي لعملية الجهاد. ومما لاشك فيه أن مرد هذه الظاهرة قد يكمن في أهمية الشروخ الدينية التي واجهتها كل من هاتين الدولتين بينما نجد التوحيد باسم العقيدة أقل استعصاء مما كان عليه مذ قام أمر بني مرين. ومهما يكن من شيء، فالملاحظ أن الدولة المرابطية ودولة الموحدين قد تميزتا من بين سائر دول الإسلام من حيث أنهما لم يلجآ إلى اشتقاق الإسم الدال على كل منهما من اسم الجد الأعلى للأسرة الحاكمة وإنما اختارت كل منهما أن تُحيل في اشتقاق الإسم الذي اشتهرت به على مرتكز عقدي صرف. وهكذا تكون الدولة الأولى قد اختارت مرتكز **الرباط** كما اختارت الثانية مرتكز **التوحيد** بغية تبرير القيام في كلتا الحالتين لدى الأتباع مع اعتماد مرجع العقيدة والانصهار ضمن المشروع التاريخي الأشمل لرسالة الإسلام[18].

خامسا: نظرا لما يكتسيه هذا التميز أعلاه من أهمية خاصة قصوى، فإنه يتحتم علينا أن نعزل مجموع حقبة الدولتين المرابطية والموحدية عن باقي الحقب الأخرى توخيا للمزيد من الوضوح. خصوصا وأن كلا من هاتين الدولتين المتنافستين قد حملت لواء مذهب خاص بها وغلَّبت هاجس الدعوة تبعا لذلك. ومما يبرر عزل هذه

(18) تجدر الإشارة مع هذا إلى الفارق المتمثل في ان الجهاد المحلي قد مثُل اولى الاولويات عند ظهور الحركة السعدية دون أن يرقى إلى مستوى الدور الذي لعبه في الفترة المرابطية. على أن اهمية هذا اللون الجهادي قد جاءت مرتبطة ارتباطا وثيقا من الوجهة الإستراتيجية بضرورة "تحييد" البدو النازلين بمنطقة سوس ابتداء من منتصف القرن الرابع عشر للميلاد، وذلك لتعاملهم مع الغزاة البرتغاليين بعد هذا التاريخ بزهاء قرنين اثنين من الزمن. حول هذا الجانب الخاص، انظر مرسيديس جارسيا ارينال، **المرجع المذكور**، ص99-104 حيث كان لصاحبة المقال فضل الإدلاء بالعديد من التفاصيل المؤيدة لما سبق أن أوضحناه في دراستنا التي أحالت عليها في الهامش. والملاحظ ان الباحثة المشار إليها قد تفضلت بالاستشهاد هنا وهناك ببعض ما سبق أن أدلينا به في نفس هذه الدراسة دون ان تنتبه فيما يبدو إلى ان ما استشهدت به مندرج في تحليلنا ضمن تركيب منطقي متضمن لنفس النتيجة التي خلصت إليها في النهاية.

الحقبة عن الباقي أن لها وقعها الخاص وأنها قد مثلت حلقة تصفية وانتقاء بالنسبة للفسيفساء العقدية التي كانت سائدة من قبل. وهكذا تكون المشروعية التي تمخضت عن كل هذا قد احتفظت من الشق الأول المرابطي لمجموع التجربة وعلى مستوى البلاد كلها بالمرجعية السنية المالكية المتجددة[19]. أما بالنسبة للشق الموحدي، فيبدو أنها اختارت منه شبه إجماع "الرعية" على النفور من نموذج الحكم الموحدي على الأخص. وبالإضافة إلى هذا فإنها قد احتفظت بذلك الرفض الرسمي الذي أعلنت عنه الخلافة الموحدية نفسها إزاء المهدوية التومرتية فلم تعبأ بالتبرؤ من إمامة ابن تومرت سنة 626/ 1229. وبديهي أن ما واكب هذا التبرؤ من لامبالاة جماعية قد يكون ألصق من عملية الرفض نفسها بمخلفات التطرف الدموي الذي شاب حركة الغزو الموحدي قديما قبل أن يُفضي من جهته إلى ما لم نتمثله بعدُ كامل التمثل من سياسية الميز العنصري التي يحتمل مبدئيا في سائر الأحوال أن تكون قد مهدت مباشرة للإقبال الشعبي الواسع على التصوف الزهدي غداة "فتح" السادة الجدد للبلاد وقيام حكمهم بها[20].

سادسا: انطلاقا من مكونات الحقبة السالفة الذكر، سوف يكون على المشروعية المرينية التي تحولت فأصبحت مرينية–وطاسية فيما بعد أن تتعامل مع واقع مالكي–صوفي دون أن تغفل التوتُّرات الظرفية الناجمة عن صمود المهدوية المتأخرة المدعومة من بعيد من قبل الخلافة الحفصية "المحتضنة" القائمة بتونس. وإذ لم يكن للمرينيين أي مشروع إصلاحي متميز، وبما أنهم وضعوا أنفسهم في الأوائل رهن إشارة الخلافة الحفصية ودخلوا في خدمة مشروعيتها، فلقد كان عليهم أن يبادروا إلى إحكام القبضة على كل من سجلماسة ومنطقة الشمال مباشرة بعد إخضاعهم مدينة مراكش عسى أن ينفذوا عبر مرتكز الجهاد فيدشنوا بذلك مقاربة أخرى للمشروعية كما

(19) لا يسعنا فعلا إلا ان نسجل بهذا الصدد أن المذهب المالكي لم يطف على السطح ولم يصدع بحقيقته كواقع موجود رغم توفُّر عنصر العداء الصريح المطبق تجاه الموحدين إلا عندما سنحت له الفرصة بذلك غداة استتباب أمر بني مرين. حول الأسباب المختلفة لانبعاث المذهب وكذا حول أسباب البقاء والتنامي بالنسبة إليه على كل حال بالمغرب أيام المرينيين، راجع لوترنو، 1970، **ستوديا إسلامكا** (*SI*)، المجلد الثاني والثلاثون، ص 193–201؛ مايا شاتزميلير، 1976، **ستوديا إسلامكا** (*SI*)، المجلد الثالث والأربعون، ص 109–118؛ محمد القبلي، 1986، ص 272–285؛ نفس المؤلف، 1988، ص 67-69.

(20) حول رفض المهدوية، أنظر روبير برانشفيك، 1940، ص 20-21؛ محمد القبلي، 1986، ص 20-21؛ حول كل من السياسة الاجتماعية والتصرفات العسكرية لدولة الموحدين، راجع بحثنا المنشور اعلاه بعنوان: "حول بعض مضمرات التشوف".

ارتأوها لأنفسهم وكما مارسوها ابتداء من سنة 1276/674[21]. لقد كان لهذه المقاربة البرغماتية أرضية أولى جمعت بين ورقة الجهاد وورقة ذلك النفور الجماعي المرتبط بمخلفات التشدد الموحدي الآنف الذكر. لذا فإن حكام فاس الجدد لم يلبثوا أن خطوا نحو وجه آخر من أوجه الجهاد فقرروا الشروع في إقامة المدارس السنية مباشرة بعد السنة المشار إليها أي سنة 1277/675، وذلك رغبة منهم في الإعلان رسميا عن تمذهبهم الأساسي بمذهب مالك[22]. وعلاوة على هذا فإن نفس الحكام الجدد قد حاولوا التخفيف من شدة تأثير المتصوفة كما حاولوا ردع تيار مهدوية الموحدين، وذلك بسبب ما كان لأنصار هذا التيار من اعتزاز بشرف ابن تومرت وانحداره من سلالة إدريس. وبالتالي فإن الحكم المريني الناشئ قد تبنى الشرف كإستراتيجية هادفة تعتمد الرجوع إلى الأصل إن صح التعبير. بمعنى أنها قد وُضعَت لتحُد من مفعول هذا التيار المهدوي المحتكر لنسب أهل البيت ففتحت من أجل ذلك مجال الاستفادة من الشرف لسائر حفدة باني مدينة فاس[23].

سابعا: يلاحظ أن مشروعية الحكم السعدي قد اعتمدت المضاعفات البعيدة لهذه المقاربة المرينية نفسها فحملت شعار الشرف المنبث بأطراف البلاد بأراضي درعة ثم حاولت أن تنجز في مطلع القرن العاشر الهجري ما لم يتمكن من إنجازه شرف المركز على يد الشريف الجوطي نقيب الأدارسة عندما مُنِيَت حركته بالفشل الذريع قبل هذا التاريخ بزهاء نصف قرن من الزمن وفي سنة 1465/869 على وجه التحديد[24]. ولنسجل أن لهاتين المشروعيتين القائمتين على الشرف نقطة التقاء تتلخص في أنهما قد اتخذتا من المتصوفة المناوئين حلفاء اضطلعوا بدور التنشيط تحت دافع الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر طبعا وإن كان يحذوهم حافز آخر يتمثل في السعي إلى

(21) محمد القبلي. 1986، ص 68-92.

(22) نفس المؤلف، 1986، ص 271-285 وكذا 1987، ص 66-78.

(23) نفس المؤلف، 1986، ص 285-302 وايضا 1987، 79-96.

(24) حول هذه المحاولة وما آلت إليه من فشل، أنظر ميرسيديس جارسيا أرينال، 1978، **دورية معهد الدراسات الشرقية والإفريقية** (*BSOAS*)، ص 43-66؛ نفس المؤلف، 1990، **مجلة الحوليات**، ص 1007-1029؛ محمد القبلي، 1986، ص 330-337.

التعبئة وتكييف الجهاد تبعا لمقتضيات الظرفية الراهنة. على أن حلفاء السعديين من رجال التصوف كانوا أكثر عددا بكثير من إخوانهم حلفاء حركة النقيب الإدريسي من ذي قبل. وبالإضافة إلى هذا فإن ابتعاد مجال تحركهم عن العاصمة قد جعل منهم أداة نافذة لانتشار ظاهرة الشرف السياسي وتدعيم الخطى الأولى للمشروعية السعدية الغازية[25]. أما فيما يخص أتباع المذهب المالكي، فالملاحظ أن فقهاءهم قد امتازوا بوفائهم للسلطة المرينية-الوطاسية القائمة كما امتازوا بثباتهم النادر النموذجي على المبدإ عند قيام كل من الحركتين الإدريسية والسعدية. بل إن هنالك من بين علمائهم من قاوم هذه الحركة أو تلك وواجه انتصار الحركة السعدية خاصة بالصدود والصمود فرفض رفضا باتا أن يقول بخلع السلطان ثم تقدم بكامل الشجاعة نحو ما كان عليه أن يلقاه من نكال واستشهاد[26].

ورغم كل هذا فإن مما يسجل بالنسبة لسلطان الدولة السعدية أنه لم يكد يفرغ من مهام الغزو حتى أخذ يمد يده تجاه زعماء المذهب المالكي المتجذر، وذلك دون أن يكلف نفسه الإفراط في مداراة حلفائه المتصوفة ولا أن يعمد إلى إقلاق راحتهم بسبب ما أصبح يأخذه عليهم من التدخل في كل شيء. أما الشرف الذي ارتقى الآن فاعتلى أريكة الحكم، فالواقع أنه لم يزد على أن واصل القيام بمهمته التقليدية كوسيط مُبَجَّل يُتبَرَّك به أو لربما أخذ يقوم بنفس هذه المهمة أكثر من ذي قبل. وبالتالي فإنه قد احتفظ بمواصفته الأولى كعنصر مرجعي لصيق منشِّط على مستوى العاطفة والوجدان.

* * *

ماذا يمكن أن نخرج به من مجمل هذه القراءة؟ إذا ما أخذنا الملاحظات السالفة بعين الاعتبار، تُرى هل يمكن أن نقول بتطور ظاهرة المشروعية التي بين أيدينا؟ وإذا كان ذلك كذلك، ففي أي اتجاه سار هذا التطور؟

(25) ميرسيديس جارسيا أرينال، مجلة الحوليات، نفس العدد، ص 1021-1024؛ محمد القبلي، 1986، ص334-337.
(26) ميرسيديس جارسيا أرينال، نفس المرجع، 1024-1026.

هنالك شيء واضح بديهي؛ ومفاده أن مشروعية سلطان الدولة كما حددناها في الأول قد وجدت رهن إشارتها عند البدء وعبر المجال الذي أصبح يعرف بالمغرب الأقصى مجموعة من العناصر الصالحة في جوهرها لإضفاء المشروعية. وبالتالي فإنه لم يكن على الكيانات المعنية إلا أن تحسن الاختيار. أما في نهاية المطاف، فالملاحظ أن هذه العناصر قد تضاءلت وقل عددها فلم يعد هنالك إلا المذهب المالكي الذي أصبح على جانب كبير من القوة والنفوذ وبجانبه عنصر الشرف الذي تكيف وارتقى في نفس الآن. وعلى العكس من هذين العنصرين المتقادمين، هنالك جبهة المتصوفة التي لم يكن لها أي وجود في الأوائل حسبما يبدو كقوة منظمة إلا أنها ظهرت وازدادت هيكلة ونفوذا مع مرور الزمن وابتداء من العصر المرابطي. وهكذا تكون المشروعية المنوه بها قد تفاعلت مع هذا التطور الشامل المؤطر فاتضح بجلاء أنها مشروعية انتقائية نشيطة قابلة للتكيف وإن كانت متمسكة باختياراتها التي صقلتها التجارب.

على أننا نلاحظ عند العودة إلى خطنا البياني أن هنالك بونا شاسعا على الصعيد الإستراتيجي بين ما ألمحنا إليه حول مشروعية الحقبة المرابطية-الموحدية في جملتها وبين مشروعية الحقبة الموالية التي عمّرت أكثر من الأولى. بدليل أننا نجد بالنسبة للحقبة المرابطية-الموحدية مشروعية تعتمد أطروحة معينة جعلت منها مشروعية جافة منغلقة بالأساس على نفسها من جهة؛ ومن جهة أخرى فهنالك بالنسبة للحقبة الثانية مشروعية يقظة تمتاز بتعدد المشارب كما تجنح إلى البرغماتية العملية إلى حد بعيد. ومن هذه الصيغة إلى تلك، يبدو أن التطور قد جاء نتيجة لردود المجتمع المحكوم تجاه تلك المضاعفات العميقة المترتبة عن قسوة النظام المذهبي الدغمائي كما أخذ به كل من المرابطين والموحدين وإن اختلفت درجات أخذهم به. ولربما أمكن رد هذا التطور أيضا إلى ذلك الرفض الصامت المكبوث الموجه ضد الدغمائية الرسمية هنا وهنالك في انتظار أن تتفجر الردود العميقة ويلتحق ركبها بحشد التناقضات الداخلية الخاصة بالحكام[27].

(27) لأخذ فكرة عن هذه التناقضات والردود المترتبة عنها بالنسبة للنظام المرابطي، أنظر على الخصوص عبد الواحد المراكشي، 1949، ص 171-177. وحول نفس الجوانب بالنسبة للنظام الموحدي، راجع روبير برانشفيك، 1940، ص 20-23 وص30- 42 وكذا محمد القبلي، 1986، ص 20-53.

وهكذا نجد أنفسنا في النهاية أمام مشروعية لا يمكن اختزالها في النزوة العشوائية أو رميها بالإقصاء الممنهج اللارجعي. كل ما هنالك أن الأمر يتعلق بمشروعية صارمة لا يُعْجِزُها التحلي بالمرونة عند الاقتضاء رغم صرامتها. ولربما تبين من خلال ما أسلفنا أنها قد شُيِّدت عن طريق تراكم وظيفي جعلها تتوجه منذ وقت باكر نسبيا إلى تجنب الإقصاء وتبني المرونة والإصغاء بغية ضمان استمرارية متطورة.

الإحـــالات

إحالات باللغة العربية

ابن حوقل، 1938، **كتاب صورة الأرض**، ليدن.

ابن العربي (أبو بكر)، **ترتيب الرحلة**، مخ.ك 1275 (الخزانة العامة)، الرباط.

ابن القاضي، 1986، **المنتقى المقصور على مآثر الخليفة المنصور**، الرباط.

الإدريسي (الشريف)، 1975، **نزهة المشتاق في اختراق الآفاق**، نابولي-روما.

الاستبصار (كتاب)، 1987، الطبعة الثانية، الدار البيضاء.

عنان (محمد عبد الله)، 1964، **عصر المرابطين والموحدين في المغرب والأندلس**، ج. I، القاهرة.

الفشتالي (عبد العزيز)، **مناهل الصفا في أخبار الملوك الشرفا**، الرباط، بدون تاريخ.

القبلي (محمد)، 1987، **مراجعات حول المجتمع والثقافة بالمغرب الوسيط**، الدار البيضاء، توبقال.

ليفي بروفنسال، 1928، **كتاب أخبار المهدي بن تومرت وابتداء دولة الموحدين**، باريس.

المراكشي (عبد الواحد)، 1949، **المعجب في تلخيص أخبار المغرب**، القاهرة.

المقدسي، 1906، **أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم**، ليدن.

مؤنس (حسين)، 1954، "سبع وثائق مرابطية..."، **صحفية معهد الدراسات الإسلامية في مدريد**، المجلد الثاني، ص 55-84.

الناصري (أحمد)، 1956، **الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى**، الدار البيضاء.

إحالات أخرى

BECK (Hermann L.), 1989, *L'image d'Idriss II, ses descendants de Fès et la politique sharîfienne des sultants marînides* (659-869/ 1258-1465), Leiden.

BEL (A), 1938, *La religion musulmane en Berbérie*, I, Paris.

BRUNSCHVIG (R.), 1935-1945, "Un aspect de la littérature historico- géographique de l'Islam", in *Mélanges Gaudefroy- Demombynes*, Le Caire, pp. 147-158.

Id., 1940, *La Berbérie orientale sous les Ḥafṣides des origines à la fin du XVᵉ siècle*, I, Paris.

Id., 1976, "Sur la doctrine du Mahdi Ibn Tûmart', in *Etudes d'islamologie*, I, Paris, pp. 281-293.

Id., 1976 "Encore sur la doctrine du Mahdi Ibn Tûmart', in *Etudes d'islamologie*, I, Paris, pp. 295-302.

COLIN (G.-S.), 1934, *Chronique anonyme de la dynastie sa ᶜadienne*, Rabat.

GAUDEFROY- DEMOMBYNES, 1925, "Une letrre de Saladin au calife almohade", in *Mélanges R. Basset*, II, Paris, 279-304.

GOLDZIHER (I.), 1903, "Ibn Tûmert et la théologie de l'Islam dans le Maghreb au XIᵉ siècle", in *Le Livre d'Ibn Tûmart*, Alger, 1-101.

HOPKINS (J.F.P), 1958, *Medieval Muslim Government in Barbary until the Sixth Century of the Hijra*, London.

IBN JUBAYR, 1949, *Voyages*, Paris.

KABLY (M.), 1986, *Société, pouvoir et religion au Maroc à la fin du Moyen-Age*, Paris.

Id., 1989, *Variations islamistes et identité du Maroc médiéval*, Paris- Rabat.

LE TOURNEAU (R.), 1970, "Sur la disparition de la doctrine almohade", *SI*, XXXII, pp. 193-201.

Id., 1957, "La naissance du pouvoire sa^{c}adien vue par l'historien al- Zayyânî", in *Mélanges Louis Massignon*, III, 65-80.

LEVI- PROVENÇAL (E.), 1955, "Titre souverain des Almoravides et sa légitimation", *Arabica*, II, fasc. 3, pp. 265-280.

LEWICKI (T.), 1965, "Prophètes, devins et magiciens chez les Berbères médiévaux", *Folia Orientalia*, VII, pp. 3-27.

MARÇAIS (G.), 1946, *La Berbérie musulmane et l'Orient au Moyen Age*, Paris.

MAX VAN BERCHEM, 1907, "Titres califiens d'Occident", *JA*, pp. 267-298.

MAYA SHATZMILLER, 1976, "Les premiers Méridines et le milieu religieux de Fès: l'introduction des Médersas", *SI*, XLIII, pp. 109-118.

MERCEDES GARCIA- ARENAL, 1978, "The Revolution of Fâs in 869/1465 and the death of Sultan ^{c}Abd al- Ḥaq al -Marînî, *BSOAS*, Vol. XLI, Part I, pp.43-66.

Id., 1990, "Mahdî, Murâbit, Sharîf: l'avènement de la dynastie sa ^{c}adienne", *SI*, LXXI, pp. 77-114.

Id., 1990, "Sainteté et pouvoir dynastique au Maroc: la résistance de Fès aux Sa^{c}adiens", *Annales* E.S.C., n° 4, pp. 1019-1042.

TALBI (Mohammed), 1973, "Hérésie, acculturation et nationalisme des Berbères Berghouâta", in *Actes du Premier Congrès d'Etudes des Cultures méditerranéennes d'influence arabo- berbère*, Alger, pp. 217-233

Id., 1982, "La conversion des Berbères au ḫârigisme ibâḍito -ṣufrite et la nouvelle carte politique du Maghreb au II^{e}/ VIII^{e} siècle", in *Etudes d'histoire ifrîqiyenne*, Tunis, pp. 13-80.

URVOY (D.), 1974, "La pensée d'Ibn Tûmart", *Bulletin d'Etudes Orientales*, Damas, XXVII, pp. 19-44.

MAYA SHATZMILLER, 1976, "Les premiers Méridines et le milieu religieux de Fès: l'introduction des Médersas", *SI*, XLIII, pp. 109-118.

MERCEDES GARCIA- ARENAL, 1978, "The Revolution of Fâs in 869/1465 and the death of Sultan ᶜAbd al- Ḥaq al -Marînî, *BSOAS*, Vol. XLI, Part I, pp.43-66.

Id., 1990, "Mahdî, Murâbit, Sharîf: l'avènement de la dynastie sa ᶜadienne", *SI*, LXXI, pp. 77-114.

Id., 1990, "Sainteté et pouvoir dynastique au Maroc: la résistance de Fès aux Saᶜadiens", *Annales* E.S.C., n° 4, pp. 1019-1042.

TALBI (Mohammed), 1973, "Hérésie, acculturation et nationalisme des Berbères Berghouâta", in *Actes du Premier Congrès d'Etudes des Cultures méditerranéennes d'influence arabo- berbère*, Alger, pp. 217-233

Id., 1982, "La conversion des Berbères au ḫârigisme ibâḍito -ṣufrite et la nouvelle carte politique du Maghreb au IIᵉ/ VIIIᵉ siècle", in *Etudes d'histoire ifrîqiyenne*, Tunis, pp. 13-80.

URVOY (D.), 1974, "La pensée d'Ibn Tûmart", *Bulletin d'Etudes Orientales*, Damas, XXVII, pp. 19-44.

الفهرس

الأبحاث المصنَّفة في هذه المجموعة تمثل حلقات متقاطعة رغم تباين زمن الإنجاز. لا الدولة الوسيطية فيها ولا الولاية ولا المجال المؤطّر بحضور منغلق أو ظاهرة مُتَصَلِّبة.

كل ما هنالك أن الأمر يتعلق بمنطلقات دورية متضامنة تم التركيز عليها بالتداول. ومما يجمع بينها على مستوى التوثيق المؤسِّس نفسه أن الآثار المتبقية عن مختلف مكوناتها تمثل إشكالا مستعصياً وعقبة ذات أثرحاسم على توجه الاستطلاع ومضمونه. صحيح أن مردَّ الإشكال قد يختلف من موضوع إلى موضوع فتراه يكمن تارة في التقطع أو الضحالة كما يتمثل تارة أخرى في التضخم والتشويه إن لم يجمع بين كل هذا في الكثير من الأحيان.إلا أن ما يسمح بتطويق الثغرات والحدّ من هولها وهول الكمائن الدفينة على اختلاف المصدر والمسبِّبات أن هنالك التفاعل العضوي الرابط بين صلب سائر الأطراف. وبالتالي فإن التحرك الدؤوب بين مجمل هذه الأطراف سوف يفرض نفسه كشرط توثيقي "مُدْمَج" من شأنه أن يسمح بإبراز عنصر التفاعل واستعماله للتّو كأثر يومئ ولو من بعيد إلى ما يمكن أن يكون قد توارى أو غُيِّب من الشهادات. وبذلك يصبح لطابع التَّجْوال المحدّد لمقاربتنا مبررإضافي ربما رُدَّ إلى الرغبة في المزيد من الإنارة والتدقيق قبل كل شيء.

38,00 درهم